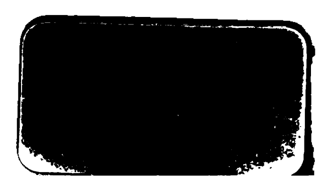
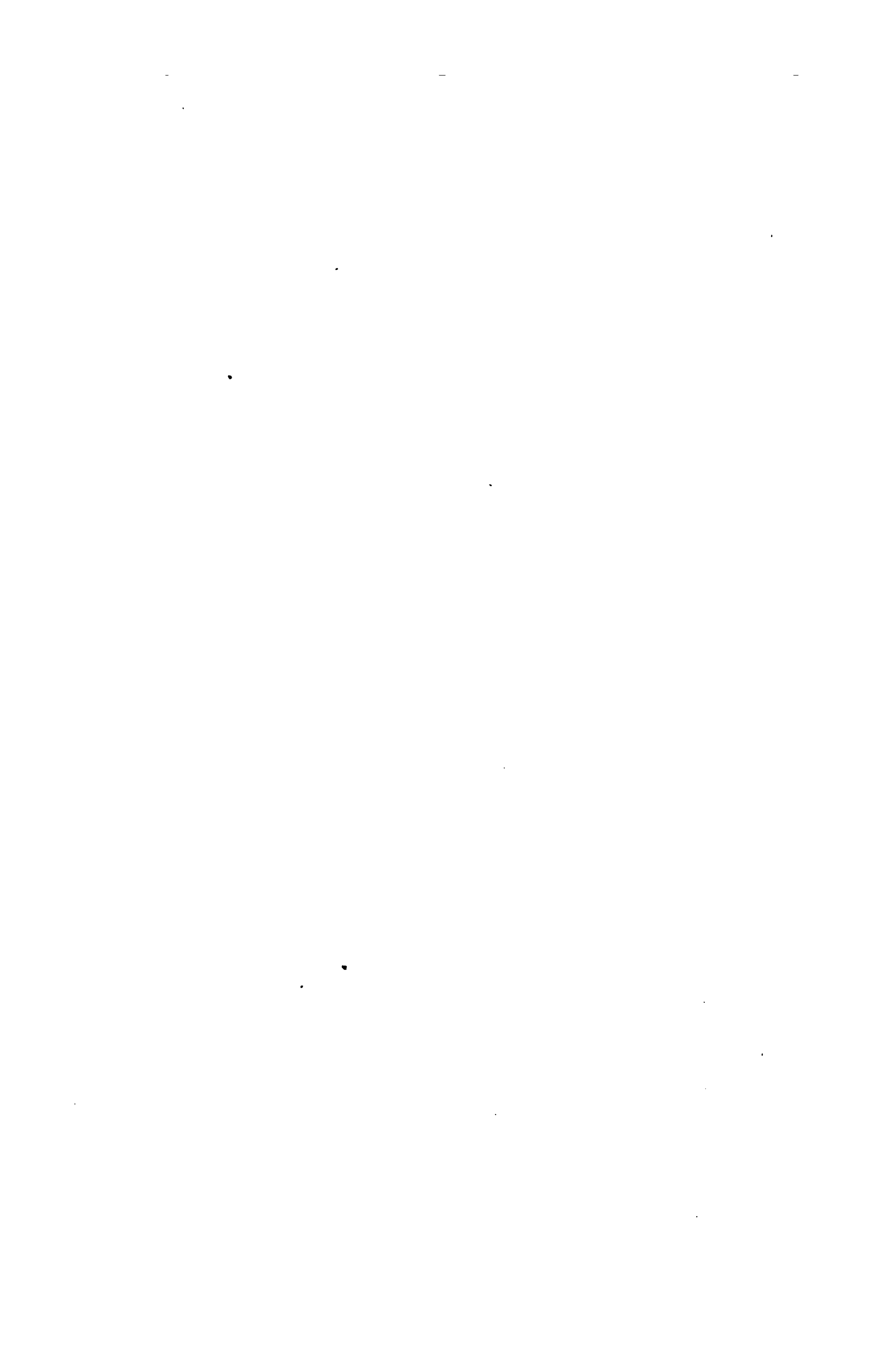



600094861Y







DIE THEOLOGIE

DES

NEUEN TESTAMENTS.

VON

DR. GEORG LUDWIG HAHN,

LICENTIATEN DER THEOLOGIE UND PRIVAT-DOCENTEN AN DER KÖNIGLICHEN UNIVERSITÄT ZU BRESLAU, MITGLIED DER HISTOR.-THEOL. GESELLSCHAFT ZU LEIPZIG UND DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN ZU HALLE-LEIPZIG.

ERSTER BAND.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1854.


BIBLIOTHECA BODLEIANA

MEINEM GELIEBTEN VATER

DR. AUGUST HAHN.

VORWORT.

Dem theologischen Publikum lege ich hiermit den ersten Band einer Schrift vor, deren Idee schon seit Jahren mich bewegt und mit der ich mit besonderer Vorliebe mich beschäftigt habe. Sie erscheint später, als ich mir gedacht hatte, weil ich durch meine academische Thätigkeit längere Zeit verhindert wurde, meinen Entwürfen die Form zu geben, ohne die ich das Werk nicht wollte an die Oeffentlichkeit treten lassen. Ich habe dem hier folgenden Bande nur wenige Worte voranzuschicken.

Dass ich überhaupt eine neue Darstellung der Theologie des N. T. unternommen habe, wird, denke ich, Niemand, der mit der Literatur auf diesem Gebiete näher bekannt ist, befremdlich finden. Ich bin weit entfernt, Werke, wie die von *Beck*, *Hofmann*, *Schmid*, irgendwie herabsetzen zu wollen. Wie hoch ich sie zu schätzen weiss, habe ich in der nachfolgenden Einleitung ausgesprochen; wird doch auch meine eigene Darstellung hinreichend davon Zeugniss ablegen, wie viel ich namentlich dem ersteren derselben zu verdanken habe. Doch kann ich nicht leugnen, dass die Lösung der Aufgabe der neutestamentlichen Theologie, ein Totalbild der

Lehre des N. T. in lebendigen Farben der Gegenwart vorzuführen, durch jene Werke nur zum Theil erreicht worden ist. Ob durch das meinige die Mängel jener einigermaassen ergänzt, ob durch dasselbe das noch jetzt vorhandene Bedürfniss in Etwas befriedigt werden könne, weiss ich nicht. Nur das weiss ich, dass ich eifrig bemüht gewesen bin, die Idee einer neutestamentlichen Theologie, wie sie im Fortschritte meiner Arbeit immer klarer mir zum Bewusstsein gekommen ist, zu erreichen. Dabei fühle ich lebhaft, dass die Ausführung weit hinter meiner Idee zurückgeblieben ist. Ja ich gestehe, dass jetzt, wo ich nach Vollendung des Ganzen meine Arbeit wieder durchgesehen habe, mir die Mängel derselben nicht unbedeutend, dass manche darin ausgesprochene Ansichten mir selbst einer noch tieferen Begründung bedürftig erscheinen. Auch scheint mir in formeller Hinsicht meine Schrift der Vollendung noch zu entbehren, die ich ihr gern geben möchte. Auf der andern Seite glaube ich jedoch auch jetzt, dass die Idee und Aufgabe der neutestamentlichen Theologie von mir richtig erfasst worden ist, und dass wohl auch einzelne Partieen der Ausführung die neutestamentliche Anschauung treuer und gründlicher darstellen, als es bisher geschehen, und, sollte auch meine eigne Auffassung nicht immer Beifall finden, doch zu weiteren Forschungen Anlass geben können. Sollte auch nur dies Letztere der Fall sein, so würde ich meine Schrift nicht für überflüssig halten.

Was die Vertheilung des Stoffs betrifft, so bin ich vielfach von der herkömmlichen Ordnung abgewichen. So habe ich in die Darstellung der *Lehre von Gott* Vieles aufgenommen, was in der Regel von ihr getrennt wird, z. B. die Lehre von Gott als Schöpfer und Herrn der Welt, von den Wundern, von den göttlichen Rathschlüssen, von der Erwählung, Berufung, Rechtfertigung, Heiligung und Verherrlichung, von den göttlichen Geheimnissen, von Offenbarung und Weissagung, von der Menschwerdung Gottes u. s. w. Ob ich daran

recht gethan habe, möge der Leser prüfen. Ich selbst bin von der Richtigkeit der von mir gewählten Anordnung in dieser Hinsicht vollkommen überzeugt, und kann es nur für willkührlich halten, wenn man z. B. von der Offenbarung, von Wundern und Weissagungen nur in den Prolegomenen; von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt u. s. w. nur in der Lehre von der Welt; von den göttlichen Rathschlüssen, von der Erwählung, Berufung, Rechtfertigung, Heiligung und Verherrlichung getrennt von der Lehre von Gott nur in der Lehre von der Erlösung handelt. Damit will ich nicht leugnen, dass in den Artikeln, in denen gewöhnlich diese Materien behandelt werden, auch von ihnen die Rede sein muss. Nur darf nicht vergessen werden, dass der eigentliche Ort für sie die Lehre von Gott ist und dass sie in den anderen Artikeln nur beziehungsweise besprochen werden können. Dass meine Anordnung Wiederholungen nöthig macht, darf ihr daher nicht zum Vorwurf gemacht werden. Ist doch der Gesichtspunkt, unter dem in den verschiedenen Artikeln derselbe Gegenstand zu besprechen ist, ein durchaus verschiedener!

Die Lehre *von den Engeln und Dämonen* habe ich verhältnissmässig weitläufig besprochen. Ich habe dies absichtlich gethan, weil diese Lehre in den bisherigen Darstellungen der biblischen Theologie, sowie auch in den Dogmatiken in der Regel viel zu unvollständig behandelt wird, und weil es mir nöthig schien, auf die Wichtigkeit derselben im Organismus der neutestamentlichen Theologie hinzuweisen. Ebenso habe ich in der Lehre *von der Natur des Menschen* Manches ausführlich behandelt, was in den bisherigen Darstellungen entweder völlig übergangen oder nur angedeutet worden ist. So die Lehre von den Theilen der menschlichen Natur, von dem Verhältniss, welches nach dem N. T. zwischen *ψυχή* und *πνεῦμα* besteht, vom Wesen der *καρδία*, *συνείδησις*, des *νοῦς*, von Leben und Tod, Sünde und Gerechtigkeit.

Eine gründliche Besprechung dieser Materien schien mir um so wichtiger, als ein Verständniss der neutestamentlichen Lehre von der Erlösung gar nicht möglich ist, wenn man hierüber nicht zu völliger Klarheit gelangt ist.

In dem zweiten Bande, den ich, sobald es mir möglich ist, nachfolgen lassen werde, soll das ganze Werk zu Ende geführt werden. Möge das theologische Publikum dem gegenwärtigen Bande eine wohlwollende Aufnahme und eingehende Beurtheilung zu Theil werden lassen! Noch mehr aber wünsche ich, dass der Herr, in dessen Namen meine Arbeit begonnen ist, sich zu diesem Versuche bekennen und ihn mit seinem Segen begleiten wolle!

Breslau, den 18. October 1854.

Dr. Hahn.

INHALT.

Einleitung.

Erster Haupttheil.

Die allen neutestamentlichen Schriftstellern gemeinsame Grundanschauung.

Erste Abtheilung.

Lehre von Gott.

Zweite Abtheilung.

Lehre von der Welt.

EINLEITUNG.

I. Begriff, Aufgabe und Bedeutung der neutestamentlichen Theologie.

§. 1.

Die Theologie des Neuen Testamentes ist die treue und wissenschaftliche Beschreibung des religiös-sittlichen Bewusstseins der christlichen Kirche im apostolischen Zeitalter, wie dasselbe aus den heiligen Schriften des Neuen Testamentes erkennbar ist, oder es ist die Beschreibung des christlichen Bewusstseins, wie dieses sich in dem Kreise der Apostel und Apostelschüler gestaltete, im Gegensatze zu allen späteren Gestaltungen desselben.

Der Name der Theologie des Neuen Testaments soll hier also nicht, was in dem Ausdrucke an sich liegen könnte und öfters mit demselben bezeichnet worden ist: denjenigen Theil der theologischen Wissenschaft bedeuten, welcher überhaupt vom Neuen Testament handelt, so dass biblische Theologie überhaupt „das Wissen um die Bibel in allen den Beziehungen, in welchen dieselbe Gegenstand der Forschung und Behandlung wird, folglich auch das Wissen von der Entstehung der heiligen Schriften, von ihrer zweifachen Sammlung (Kanonik), von der Geschichte und Beurtheilung des Textes (Kritik) und vom exegetischen Verfahren (Hermeneutik)" umfassen würde. In diesem Sinne braucht den Ausdruck allerdings z. B. Rosenkranz in seiner Encyklopädie der theologischen Wissenschaften (2. Aufl. S. 115: „der Gegenstand der bibl. Theologie ist die Sammlung von Schriften theils in hebräischer theils in griechischer Sprache, welche unter dem Namen des A. und N. T. vorhanden sind." Sie zerfällt ihm daher in die Kanonik, Exegetik und die biblische Dogmatik) ebenso Matthies

in seiner Propädeutik der neutestamentlichen Theologie (Greifswald 1836), indem er unter diesem Titel einen summarischen Ueberblick des Gesammtinhaltes aller dem neutestamentlichen Gebiete angehörigen Disciplinen gibt; und ebenso auch Pelt, theologische Encyclopädie, 1843. S. 87. Der allgemeine Gebrauch hat jedoch dafür entschieden den Namen neutestamentliche Theologie in einem engeren Sinne anzuwenden und unter ihr diejenige Theologie zu verstehen, welche im Neuen Testament enthalten ist, in demselben ihren Ausdruck gefunden hat, oder die Darstellung der theologischen Anschauung des N. T. Was darunter näher zu verstehen sei, ergibt sich von selbst, sobald man sich einmal den Begriff der Theologie, andererseits den des Neuen Testamentes zum Bewusstsein bringt.

Was zunächst den Begriff des Neuen Testamentes betrifft, so kann darunter nur die Sammlung schriftlicher Urkunden verstanden werden, in denen die christliche Kirche nicht nur ächte Schriftdenkmäler des Urchristenthums, und zwar solche, die aus dem Kreise der Apostel und Apostelschüler hervorgegangen seien, erkannt hat, sondern die sie auch als solche ansieht, in denen das Bewusstsein der christlichen Kirche in seiner ursprünglichen Reinheit und Unverfälschtheit seinen adäquaten Ausdruck gefunden habe, und demgemäss für heilige Schriften hält.

Schwieriger ist die Bestimmung des Begriffs der Theologie. Man kann diesen Ausdruck in einem dreifachen Sinne brauchen. Im engsten Sinne ist Theologie die Lehre von Gott im Gegensatze zur Kosmologie als der Lehre von der Welt. In einem etwas weiteren Sinne ist sie: die wissenschaftliche Beschreibung des religiös-sittlichen Bewusstseins überhaupt. Endlich in einem dritten Sinne ist sie die im Dienste der christlichen Kirche arbeitende Wissenschaft im Gegensatze zur Philosophie. Geht man nun von der letzeren Fassung aus, so kann man den Namen der Theologie des Neuen Testamentes nur in dem Sinne verstehen, in welchem Rosenkranz, Matthies und Pelt ihn brauchen. Den engsten Begriff neutestamentlicher Theologie würde man gewinnen, wollte man von der ersten Fassung ausgehen. Dagegen hat der Gebrauch dafür entschieden, wenn man von neutestamentlicher Theologie spricht, den Begriff der Theologie im zweiten Sinne zu fassen. Demnach ist unter neutestamentlicher Theologie nichts Anderes zu verstehen, als: die wissenschaftliche Beschreibung der eigenthümlichen Gestalt des religiös-sittlichen Bewusstseins, welche in den heiligen Schriften des Neuen Testamentes als der Sammlung der ächten Schriftdenkmäler der Apostel und Apostelschüler ihren Ausdruck gefunden hat.

§. 2.

Die neutestamentliche Theologie ist eine rein historische Wissenschaft, denn sie hat es mit einem historisch gegebenen Objekte, dem Neuen Testamente, zu thun, dessen Anschauung sie eben nur darzustellen hat. Insofern es ihre Aufgabe ist, den im N. T. enthaltenen religiösen und ethischen Stoff nicht etwa erst zu finden, sondern nur zu verarbeiten, ein lebensvolles Totalbild der religiös-sittlichen Anschauung des N. T. zu entwerfen, hat sie zu ihrer Voraussetzung die Exegese, deren Aufgabe darin besteht, durch genaue philologische und historische Untersuchungen den in den einzelnen Worten, Versen und Büchern des N. T. enthaltenen religiös-sittlichen Lehrgehalt auszumitteln. Die Arbeit des biblischen Theologen in unserm Sinne beginnt mithin da, wo die des Exegeten aufhört, wo der Letzere seine Aufgabe bereits vollbracht hat. Er hat die von dem Exegeten gewonnenen Resultate eben nur zu verwenden, das von ihm im Einzelnen Ausgemittelte zu einem Ganzen zu verarbeiten, und zwar in der Weise, dass der Leser eine vollständige und klare Ansicht von der im N. T. enthaltenen Lehre sowohl nach ihrer Einheit als nach ihrer Mannichfaltigkeit und nach den Stufen ihrer Entwickelung sich bilden kann. Hieraus geht hervor, dass die Ausbildung der neutestamentlichen Theologie von der der Exegese abhängt. Soll jene ihre Aufgabe vollständig lösen, so muss diese bereits die ihrige klar erkannt haben und wenigstens im Allgemeinen zu sichern Resultaten gelangt sein. Je vollständiger die Exegese das Ihrige geleistet, je vollständiger sie den Lehrgehalt der einzelnen Verse und Bücher des N. T. enthüllt hat, desto vollständiger wird auch die Theologie des N. T. ihre Aufgabe zu vollbringen im Stande sein.

Da ferner die neutestamentliche Theologie es mit dem Neuen Testamente nur sofern dasselbe eine Sammlung urchristlicher Producte ist, zu thun hat, hat sie zu ihrer Voraussetzung auch die neutestamentliche Kritik, denn die Kritik kann ja allein bestimmen, ob die Schriften des N. T. wirklich Producte des Urchristenthums seien oder nicht. Die

Kritik muss also bereits zu sichern Resultaten in Bezug auf das N. T. gelangt sein, soll die Theologie des N. T. nicht in die Gefahr kommen, ihr Gebiet möglicher Weise zu weit auszudehnen, eine Menge Stoff in sich aufzunehmen, der vielleicht gar nicht in dieselbe gehört[1].

Endlich hat die Theologie des N. T. auch alle diejenigen Wissenschaften zu ihrer Voraussetzung, welche das Alte Testament und das Israelitische Volk betreffen. Sie hat es ja mit demjenigen Zeitalter der christl. Kirche zu thun, welches unmittelbar an der Grenze von Judenthum und Christenthum steht. Die neutestamentlichen Schriftsteller sind ohne Ausnahme nicht geborene Christen, sondern aus dem Judenthum erst zum Christenthum übergegangen. Eben darum steht die religiös-sittliche Anschauung derselben in wesentlichem Zusammenhang einmal mit der im A. T. sich aussprechenden, andererseits mit der Anschauung, wie sie zur Zeit der Erscheinung Christi im jüdischen Volke lebendig war. Hieraus ergiebt sich, dass die neutestamentliche Theologie nur dann ihre Aufgabe vollständig lösen kann, wenn das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum, des Neuen Testaments zum Alten Testament, namentlich aber des Urchristenthums zu der unmittelbar vorangehenden Zeit, im Wesentlichen bereits richtig erkannt ist.

§. 3.

Was das nähere Verhältniss der neutestamentlichen Theologie zu andern theologischen Wissenschaften betrifft, so steht sie vor Allem in enger Beziehung zur Theologie des Alten Testaments, mit welcher zusammen sie die biblische Theologie überhaupt ausmacht. Beide Theile der letztgenannten Wissenschaft haben es mit der Beschreibung der religiös-sittlichen Anschauung des zur Offenba-

[1] Wären die Bedenken der neuesten Tübinger Schule gegen die Aechtheit der meisten neutestamentlichen Bücher von der Art, dass durch sie der Ursprung dieser im apostolischen Zeitalter wirklich unsicher gemacht würde, so würde es offenbar jetzt am Wenigsten an der Zeit sein, eine biblische Theologie des N. T. zu bearbeiten.

rungsstätte des Heils von Gott auserkorenen Volkes Israel zu thun, wie diese Anschauung sich unter ausserordentlicher göttlicher Leitung gestaltete, jeder derselben mit einer besonderen Heils-Periode und demgemäss mit einer besondern Periode der Entwickelung dieses Volkes. Während die Theologie des A. T. das religiös-sittliche Bewusstsein des israelitischen Volkes zu beschreiben hat, wie dasselbe in Folge und kraft der ausserordentlichen göttlichen Führungen und Offenbarungen, durch welche dieses Volk zum Ausgangspunkt und zur ersten Stätte des Heils erst vorbereitet werden sollte, allmählig sich entwickelte, insoweit diese Anschauung in den Büchern des A. T. ihren Ausdruck gefunden hat, hat es die Theologie des N. T. mit der religiös-sittlichen Anschauung eben dieses Volkes zu thun, wie diese sich in Folge und kraft des erschienenen Erlösers in der unmittelbar auf seine Erscheinung folgenden Periode d. h. im apostolischen Zeitalter unter seinen Bekennern gestaltete und in den Büchern des N. T. ausgeprägt ist.

Von der sogenannten neutestamentlichen (biblischen) Dogmatik unterscheidet sie sich hinsichtlich der Form. Die neutestamentliche Theologie ordnet nämlich die Form dem Stoff, die neutestamentliche Dogmatik den Stoff der Form unter und diese Verschiedenheit ist begründet in der verschiedenen Voraussetzung, von welcher beide Wissenschaften ausgehen. Die biblische Dogmatik geht von vornherein von der Ansicht aus, dass im N. T. nur ein einziges durch alle Einzelheiten durchgeführtes System vorliege, das aus den einzelnen Stellen zusammenzuordnen sei. Dieses System sucht sie daher auf und nach ihm ordnet sie den Stoff. Sie hat es demnach nur mit dem Allgemeinen zu thun, mit der Grundanschauung d. N. T. Dagegen hat sie für die im Neuen Testament hervortretenden Verschiedenheiten bei den einzelnen Schriftstellern und in den einzelnen Perioden kein Interesse. Sie untersucht weder, inwieweit im apostolischen Zeitalter ein Fortschritt, eine Entwickelung in der religiös-sittlichen Anschauung stattgefunden, noch macht

sie die verschiedenen Lehrbegriffe abgesondert zum Gegenstande der Darstellung, wie sie denn eine solche Mannichfaltigkeit überhaupt gar nicht anerkennt. Dagegen will die neutestamentliche Theologie nichts Anderes, als die religiös-sittliche Anschauung des N. T. darstellen, welche diese auch sein mag. Sie geht nicht von vornherein von einer bestimmten Voraussetzung über diese Anschauung aus. Ob sie eine einige sei, oder eine bei den verschiedenen Schriftstellern verschiedene, oder ob bei wesentlicher Einheit der Anschauung doch auch eine gewisse Mannigfaltigkeit bestehe, ob eine Entwickelung der religiös-sittlichen Anschauung im apostolischen Zeitalter stattgefunden habe oder nicht, ist ihr erst Gegenstand der Untersuchung, und so geht sie denn auch nicht von vornherein darauf aus, den gesammten im N. T. enthaltenen Lehrstoff als Ein System darzustellen, sondern sie macht die Form des Ganzen abhängig von den Resultaten der vorangehenden Untersuchung.

Mit der kirchlichen Dogmatik hat die biblische Theologie gemein, eine schriftgemässe Darstellung der christlichen Lehre darbieten zu wollen, jene kann diesen biblischen Charakter jedoch nur in einem andern Sinne an sich tragen, als diese. Während die biblische Theologie es unmittelbar mit der Schrift zu thun hat, und den Lehrgehalt dieser ausschliesslich zum Gegenstande der Darstellung macht, hat die kirchliche Dogmatik unmittelbar die christliche Lehre nur nach ihrer im Laufe der Jahrhunderte geschehenen kirchlichen Ausbildung zu beschreiben, welche als System darzustellen und dem gegenwärtigen Bewusstsein zu vermitteln ihre Aufgabe ist. Biblisch kann die Letzere nur insoweit sein wollen, als sie, indem von der Ansicht ausgegangen wird, dass die kirchliche Ausbildung der Lehre mit dem Urtypus der Lehre, welchen die Schrift darbietet, übereinstimmen müsse, den Nachweis zu liefern hat, dass die Wurzelanfänge ihrer eignen Sätze bereits in der Schrift enthalten seien, jene wesentlich aus derselben Grundanschauung hervorgegangen seien, deren Ausdruck die biblische Lehre ist.

Zur Dogmen-Geschichte endlich steht die Theologie des N. T. in demselben Verhältniss, in welchem die neutestamentliche Litteratur zu aller folgenden christlichen Litteratur steht. Demgemäss hat es die letztere mit der Entwickelung der christlichen Anschauung auf dem Boden der von Gott erwählten israelitischen Nation im apostolischen Zeitalter zu thun, die Dogmen-Geschichte dagegen mit der allmähligen Ausbildung der christlichen Anschauung auf dem Boden der ehemals heidnischen Nationen und zwar von Anfang bis zu Ende, vom Eintritt des Christenthums in diese Nationen bis zum Ende der menschlichen Entwickelung überhaupt. Die Theologie des Neuen Testamentes entwickelt eine religiös-sittliche Anschauung, die ihrem ganzen Umfange nach Produkt göttlicher Offenbarung ist, die Dogmen-Geschichte hat es mit einer Entwickelung zu thun, die zwar im Christenthum ihren Anstoss erhält und in ihm ihren steten Impuls hat, nicht aber wie jene auf einem schon geebneten und durch Gott in ausserordentlicher Weise zubereiteten, sondern auf völlig wildem Boden erwächst, auf einem Boden, der vorher in keiner Weise für das Christenthum unmittelbar bearbeitet war. Daher hat denn auch jene eine Anschauung zu entwickeln, die ihrem ganzen Umfange nach die wahre ist, diese hat es mit einer Entwickelung zu thun, die durch mannichfache Irrungen hindurch die Wahrheit, die im N. T. schon ungetrübt, wenn auch relativ unentwickelt, enthalten ist, erst allmählich zu erringen sucht, mit einer Entwickelung, deren endliches Resultat erst die völlig erkannte Wahrheit sein wird.

Hiermit ist der Begriff der Theologie des Neuen Testaments hinreichend bestimmt und diese von den verwandten Wissenschaften abgegränzt. Es ist daher jetzt nur noch nöthig, auf die herkömmlichen Begriffsbestimmungen einige Rücksicht zu nehmen.

Mit der von uns entwickelten Ansicht vom Begriffe unserer Wissenschaft stimmen im Allgemeinen die meisten Theologen der neueren Zeit, die sich überhaupt darüber ausgesprochen haben, überein. So definirt Cramer in seinen Vorlesungen über die biblische Theologie des N. T., herausg. von Näbe, Leipzig 1830. die biblische Theologie als „die historische Darstellung und Entwickelung des in den Schriften des A. und N. T. vorgetragenen Lehrbegriffs über

das Verhältniss Gottes zu dem Menschen und des Menschen zu Gott.", — Aehnlich Baumgarten-Crusius, Grundzüge der biblischen Theologie, Jena 1828. S. 1: „die biblische Theologie soll die Ideen und Lehren der Schriftsteller A. und N. T. von Gott und Menschenbestimmung nach dem Verhältniss der Schriftsteller zu einander in ihrer innern Entwickelung und ihrem Zusammenhange darstellen." — Ferner Daniel von Cölln, biblische Theologie I. Bd. S. 4: durch die biblische Theologie soll gegeben werden „eine rein geschichtliche Darstellung, welche die biblischen Religionsbegriffe nach ihrer successiven Entwickelung in der Zeitfolge darlegt, zugleich aber auch nach allen den Merkmalen erläutert, unter welchen sie in den verschiedenen Zeiten der biblischen Schriftsteller aufgefasst wurden." Ihre Aufgabe ist demnach „eine zusammenhängende Darstellung des geschichtlichen Bildungsganges, welchen die religiösen Vorstellungen des Volkes der Israeliten von den ersten Anfängen an bis auf die Zeiten herab durchliefen, in welchen durch die Lehrthätigkeit Jesu und der Apostel den Vorstellungen der alten Volksreligion eine solche Vergeistigung und Erweiterung zu Theil wurde, dass sie zur Grundlage einer allgemeinen Religion dienen konnten." S. 5: „der Name einer biblischen Theologie wird vorzugsweise auf die geschichtliche Darstellung der biblischen Religionsbegriffe bezogen." — Vatke, biblische Theologie, S. 2: „die biblische Theologie stellt die Idee der Religion dar in der Form, wie sie das Grundbewusstsein des hebräischen Volkes und der urchristlichen Zeit war, oder, was dasselbe sagt, sie stellt die religiösen und ethischen Vorstellungen der heiligen Schrift dar in ihrer historischen Entwickelung und ihrem inneren Zusammenhange." — Samuel Luz, bibl. Dogmatik S. 6: „die biblische Theologie hat einen ganz historischen Charakter, ihr ist die Hauptsache, die Verschiedenheit der Religionsideen in den verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Verfassern zu zeigen; sie ist eigentlich eine biblische Dogmengeschichte ohne systematischen Verband, sie ermittelt exegetisch alle einzelnen religiösen Vorstellungen der Bibel, weist historisch ihren Fortgang nach, aber ordnet und betrachtet sie nicht nach ihrer verschiedenen Wichtigkeit." — Imm. Nitzsch (Real-Encyclopädie für protestantische Theol. u. Kirche Bd. I. S. 219): „die biblische Theologie ist diejenige religiöse Lehre, welche in den heiligen Schriften A. und N. T. enthalten ist, aus ihnen ausschliesslich geschöpft wird, und demnach theils dem religiösen Wissen, welches zunächst aus andern Erkenntnissschulen, z. B. der nicht schriftlichen Ueberlieferung herfliesst, theils einem andern nur vermittelnden Inhaltsbestande der Bibel, z. B. der biblischen Erd- und Völkerkunde u s. w. entgegensteht."

Obgleich an mehreren der angeführten Definitionen im Einzelnen

Mancherlei auszusetzen sein dürfte, so stimmen doch alle in der Hauptsache wenigstens mit der unsrigen überein. Dagegen können wir nicht ganz die von de Wette (biblische Dogmatik A. und N. T. 2. Aufl. S. 39.) gegebene Definition: „die biblische Dogmatik stellt das Christenthum dar in seinem Verhältniss zur jüdischen Zeitbildung" billigen. Ebenso müssen wir als zu weit die Begriffsbestimmung von Schmid verwerfen in dessen Abhandlung „über das Interesse und den Stand der biblischen Theologie des N. T. in unserer Zeit" (Tübinger Zeitschrift 1838. 4. Heft. S. 125.): „Wir verstehen unter der biblischen Theologie des N. T. die historisch-genetische Darstellung des Christenthums, wie dieses in den canonischen Schriften des N. T. gegeben ist," eine Begriffsbestimmung, die er in seinem grösseren Werke: Biblische Theologie des N. T. herausgegeben von Weizsaecker Th. I. S. 3. wiederholt. Nach dieser Definition hätte es die Theologie des N. T. nicht, wie wir es bestimmt haben, mit der religiös-sittlichen Anschauung zu thun, wie diese durch den Eintritt des Christenthums in die Menschheit hervorgerufen wurde und wie sie sich im N. T. ausspricht, sondern mit der Geschichte des Christenthums selbst, seinem Ursprung und seinem weiteren Verlauf, sowohl nach seiner inneren als nach seiner äusseren Seite, insoweit das N. T. davon Zeugniss ablegt, und sie würde ziemlich zusammenfallen mit der Geschichte des Urchristenthums, da wir ja Alles, was wir über das Urchristenthum wissen, fast nur dem N. T. verdanken. Dass dies wirklich die Ansicht Schmids sei, geht deutlich aus den hinzugefügten Erläuterungen hervor. So daraus, dass er über den Unterschied der neutestamentlichen Theologie und der Kirchengeschichte nichts Anderes zu sagen weiss, als: der Gegenstand jener sei die Gründung der Kirche und das Normirende für die ganze Folgezeit. Besonders klar erhellt seine Ansicht aus S. 149 ff. der angef. Abhandlung: „Dem N. T. ist das Christenthum Leben, nämlich das neue göttliche Leben in Christo, also theils das göttliche Leben in der Person Jesu von Nazareth des Christus, als die Offenbarung des Vaters in dem Sohne auf Erden, theils das von demselben ausgegangene göttliche Leben in den an ihn Glaubenden, als die Offenbarung des Vaters durch den Sohn in dem heiligen Geiste, und zwar in der ursprünglichen apostolischen Kirche. Denn diese beiden Sphären des neuen Lebens aus Gott erscheinen im N. T. als dem Charakter nach ebenso, wie der Zeit nach, unterschieden; sie bilden nach dem Sinne des N. T. die zwei Perioden oder Stufen des neutestamentlichen Christenthums, deren erste wir die messianische, die zweite die apostolische nennen können. Soll nun das neutestamentliche Christenthum auf diesen beiden Stufen dargestellt werden, so genügt es nicht, die Lehre Jesu und die Lehre der Apostel zu entwickeln, sondern es muss das Leben, aus welchem

die Lehre als das Bewusstsein dieses Lebens von sich, hervorgegangen ist, ebenso gewiss als ein integrirender Theil der biblischen Theologie des N. T. dargestellt werden, also theils das persönliche Leben Jesu als des Christus, mithin das messianische Leben, wie es im N. T. berichtet ist, theils das christliche Leben im Geiste, wie es in der ursprünglich apostolischen Kirche stattfand und im N. T. geschildert wird.“ Allein es ist klar, dass die Theologie des N. T. auf diese Weise einen Umfang erhält, der sowohl ihrem Namen, als ihrem bisherigen Begriff völlig fremd ist. So wahr es ist, dass Leben und Lehre in der innigsten Weise zusammenhängen, und dass das Christenthum nicht blos in Lehre, sondern wesentlich auch im Leben zur Erscheinung komme, so folgt doch daraus noch keineswegs, dass auch die Theologie des N. T. es mit beiden zu thun haben müsse.

§. 4.

Aus der bisherigen Erörterung über den Begriff unserer Wissenschaft ergiebt sich als Folgerung, dass die Theologie des N. T. als rein historische Wissenschaft ihren Stoff nicht zu beurtheilen, sondern nur darzustellen hat. Inwieweit die im N. T. sich aussprechende religiös-sittliche Anschauung eine noch unentwickelte sei, dies sowie die Grenze zwischen dem göttlichen Inhalt und der menschlichen Form der Auffassung im Einzelnen nachzuweisen, kann zwar als sehr wichtig erscheinen, ist aber nicht Gegenstand der neutestamentlichen Theologie.

Wenn dennoch manche Darstellungen, z. B. die von Lorenz Bauer und de Wette, die neutestamentliche Lehre zugleich zum Gegenstand der Kritik machen, so ist dies aus Verkennung der Aufgabe unsrer Wissenschaft hervorgegangen. Treffend sind die Worte von Beck, (christliche Lehrwissenschaft I. S. 8 f.): „Es handelt sich nicht darum, das, was wir und unsre Zeitgenossen geneigt sind noch für Christenthum oder für Wahrheit gelten zu lassen, dieses nur als christliches Lehrsystem aufzustellen, das Uebrige mit sogenannter historischer oder philosophischer Kritik auszuscheiden — wer fände ein solches Verfahren recht z. B. bei einem Darsteller des in den Schriften Plato's niedergelegten Systems? Die Aufgabe ist die: diejenige Lehre in ihrem ganzen Umfang und im treuen Abbild wissenschaftlich darzustellen, welche nun einmal die in unserer heil. Schrift zusammengefassten Bücher enthalten. Dies vollständig und treu zu thun, hängt zunächst gar nicht von der Frage ab, welchem Verfasser und welcher Zeit man diese Bücher zuschreibe, und was für einen Werth man ihrem Inhalt beilege — sie sind einmal da als ein Ganzes,

haben einen bestimmten Inhalt, und welches ist nun dieser, wissenschaftlich dargestellt? Ob dann der vollständig und treu wiedergegebene Inhalt auch als Wahrheit ganz oder nur theilweise wolle angenommen werden, diese Frage bei sich selbst auszumachen, hat jede Zeit und Person das Recht; nicht aber das Recht hat Jemand, den in seinem kritischen Sieb übriggebliebenen Ueberrest mit dem Namen: biblisches Christenthum zu taufen, oder überhaupt es Christenthum zu heissen; denn dieses datirt sich historisch nur aus diesen biblischen Quellen her; eine davon abgehende Doctrin gebe sich unter ihrem eigenen Namen, eigne sich aber nicht einen solchen an, der einmal der Schrift ursprünglich angehört, ob man sie nun für heilige Wahrheit oder mystische Dichtung halte."

§. 5.

Die Bedeutung der Theologie des N. T. erhellt von selbst aus dem Gegenstande, mit dem sie es zu thun hat, sofern gerade die im N. T. sich aussprechende religiös-sittliche Anschauung zu entwickeln ihre Aufgabe ist, diese aber eine für die gesammte spätere christliche Lehrentwickelung normative Bedeutung hat.

Die normative Dignität der neutestamentlichen Literatur beruht wesentlich auf der Eigenthümlichkeit des Volkes und des Kreises, in welchem die letztere entstanden ist. Einmal ist sie nämlich darin begründet, dass die neutestamentlichen Schriften sämmtlich in einem Volke entstanden sind, das seit beinahe zwei Jahrtausenden unter ausserordentlichem göttlichen Offenbarungs-Einflusse gestanden hatte, und durch besondere göttliche Leitung und Führung zubereitet worden war, um würdig den Welterlöser in sich aufzunehmen, Pflanzstätte und Ausgangspunkt der in Christo zu bewirkenden göttlichen Offenbarung, sowie der Träger und Vermittler dieser Offenbarung für die gesammte übrige Menschheit zu werden. Die im jüdischen Volke zur Zeit Jesu und der Apostel lebende religiös-sittliche Anschauung, aus welcher sich in Folge der Erscheinung Christi die neutestamentliche Anschauung herausbildete, darf daher nicht ebenso beurtheilt werden, wie die irgend einer andern Zeit und irgend eines andern Volkes, vielmehr ist sie für eine solche zu halten, die, als durch ausserordentliche göttliche Thätigkeit mit Bezug auf das Christenthum hervorgerufen, wie keine andere dem Christenthum schlechthin entsprach, in welcher allein alle die Begriffe vorhanden waren, an welche das Christenthum sich unbedingt anschliessen konnte, für eine Anschauung, von welcher aus eben darum auch allein die in Christo geschehene göttliche Offenbarung in wesentlich richtiger Weise verstanden werden, und auf deren

Grundlage allein sich eine normale christliche Theologie ausbilden konnte. Dazu kommt, dass die Verfasser der Schriften, die uns im N. T. aufbehalten sind, entweder selbst in engerem persönlichen Verkehr mit der Person Christi gestanden hatten oder doch in einem Kreise lebten, in dem sein Bild lebendig und kräftig vorhanden war, so dass sie ihre religiös-sittliche Anschauung an diesem Bilde zu reinigen und von allen unlautern Bestandtheilen nnd Auswüchsen menschlicher Phantasie zu befreien hinreichend Gelegenheit hatten.

Dieser normativen Dignität des N. T. wird auch dadurch keineswegs ihre Wahrheit genommen, dass eine Mannichfaltigkeit von Lehrbegriffen im N. T. anerkannt wird. Denn kann auch nicht gesagt werden, dass die Verschiedenheit derselben sich nur auf Einzelnheiten und zwar auf unwesentliche Punkte beziehe, so ist doch ebenso gewiss, dass bei allen Verschiedenheiten eine durch das ganze N. T. hindurchgehende, allen einzelnen neutestamentlichen Schriftstellern gemeinsame, Grundanschauung besteht, die nur je nach der Verschiedenheit der Lebensentwickelung, der äusseren und inneren Erfahrungen, der Individualität und der Zeit in den Einzelnen theils mehr oder weniger, theils in verschiedener Weise zur Ausbildung gekommen ist. Die einzelnen Lehrbegriffe sind daher in Wahrheit nur Variationen derselben Grundanschauung.

Hierbei wird natürlich von der Ansicht ausgegangen, dass sämmtliche Verfasser der neutestamentlichen Schriften nicht blos dem apostolischen Zeitalter, sondern auch ihrer Abstammung nach dem jüdischen Volke angehörten, eine Ansicht, gegen welche die Kritik bisher nichts Gegründetes hat einwenden können, höchstens in Bezug auf den zweiten Brief Petri, dass er vielleicht nicht mehr im apostolischen Zeitalter selbst geschrieben sei; denn dass auch dieser judenchristlichen Ursprungs sei, kann keinem Zweifel unterworfen sein. Ebensowenig ist uns zweifelhaft, obwohl die herkömmliche Meinung eine andere ist, dass auch der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte aus dem Judenthum stamme, schon wegen der völligen Uebereinstimmung der in diesen beiden Schriften sich aussprechenden Anschauung mit der sonstigen neutestamentlichen.

Wenn im Gegensatz gegen die neutestamentliche die religiös-sittliche Anschauung aller späteren christlichen Generationen als eine relativ unreine bezeichnet werden muss, so beruht dies wesentlich darauf, dass das Christenthum den Boden, in den es ursprünglich gepflanzt war, und der allein für dasselbe von Anfang an schlechthin geeignet war, das jüdische Volk, mit dem Ende des apostolischen Zeitalters definitiv verlassen und in Völker eintreten musste, die für das Christenthum unmittelbar gar nicht vorbereitet waren, in denen bereits eine völlig andere, dem Christenthum fremde, ja entgegengesetzte, Anschauung in ziemlicher Ausbildung vorhanden war. Dieses

Ereigniss hatte die nothwendige Folge, dass die ursprüngliche christliche Anschauung mit diesem andern, mit dem heidnischen, Ideenkreise verschmolzen und dadurch verunreinigt wurde. Die heidnischen Völker konnten, indem sie das Christenthum aufnahmen, doch von ihrer bisherigen Anschauung nicht völlig abstrahiren, sondern nahmen diese, nur modificirt, mit in das Christenthum herüber, durch dessen Einfluss sie nur allmählich von innen heraus umgebildet und verklärt werden konnte.

II. Die Geschichte der neutestamentlichen Theologie.

a. Die vorreformatorische Zeit.

§. 6.

Wie die biblische Theologie überhaupt, so war speciell die Theologie des N. T. in gewissem Sinne schon in der alten Kirche vorhanden. Man kann von einem Dasein derselben von dem Zeitpunkte an reden, wo man in der Kirche zwischen Schrift und Tradition zu unterscheiden, die neutestamentlichen Bücher auszulegen und ihre Lehre mit der herkömmlichen zu vergleichen anfing. So können, wenn man von den Gnostikern absieht, die wohl zuerst das Bedürfniss fühlten, die Auctorität der apostolischen Schriften geltend zu machen, um ihre mit der Tradition in Widerspruch stehende Lehre zu rechtfertigen, als biblische Theologen vornehmlich die alexandrinischen Väter Clemens und Origenes bezeichnet werden, nicht minder Cyprian sowie die Glieder und Anhänger der Antiochenischen Schule, ein Diodorus von Tarsus, Theodorus von Mopsvestia, Theodoretus, Chrysostomus, Cyrillus von Jerusalem und Andere, von denen wir zwar meist keine Zusammenfassungen der neutestamentlichen Lehre besitzen, die aber durch ihre vielen und tüchtigen Commentare über das N. T. den Stoff sammelten, welcher in der biblischen Theologie zu verarbeiten ist. Doch traten schon frühzeitig auch zusammenfassende Darstellungen der neutestamentlichen Lehre hervor, welche recht eigentlich als biblische Theologie bezeichnet

werden können. Die älteste dieser dürfte das apostolische Symbolum sein. Unter den späteren ist insbesondere das dem Cyprian zugeschriebene Werk *de testimoniis* zu nennen, sowie aus dem 6. Jahrhundert die Schrift des Junilius, Bischofs in Afrika, *de partibus legis*. In den folgenden Jahrhunderten wurden der Arbeiten, welche in das Gebiet der neutestamentlichen Theologie einschlagen, in demselben Grade wenigere, als das N. T. überhaupt durch die Tradition in den Hintergrund gedrängt und das Dogma ausschliesslich von den Aussprüchen der Synoden und einzelner hervorragender Kirchenlehrer abhängig gemacht wurde. Dessenungeachtet liessen auch in dieser unsrer Wissenschaft im Ganzen höchst ungünstigen Zeit stets wenigstens einzelne Stimmen sich vernehmen, welche der herrschenden Kirchenlehre gegenüber die Autorität der Schrift immer aufs Neue geltend machten und zu ihr als der einzigen wahren Erkenntnissquelle göttlicher Wahrheit zurückzuleiten suchten. Zu ihnen können wir ausser den gewöhnlich sogenannten Reformatoren vor der Reformation in gewissem Maasse auch Erasmus rechnen, dessen *methodus ad veram theologiam perveniendi Bas.* 1520 vor den meisten andern biblisch-theologischen Arbeiten dieser Periode Beachtung verdient. Dagegen sind die Commentare über neutestamentliche Bücher, welche das Mittelalter hervorbrachte, meistentheils unbedeutend, wie denn ihre Verfasser im Gefühle der eignen Unfähigkeit auch gar nicht erst versuchten selbst auszulegen, sondern sich begnügten zu sammeln, was in den ersten christlichen Jahrhunderten ausgelegt worden war.

b. Von der Reformation bis zum Ende des 18. Jahrhunderts.

§. 7.

Aus der bisherigen Darstellung geht hervor, dass die vorreformatorische Zeit im Ganzen nur einzelne und dürftige Vorarbeiten zur neutestamentlichen Theologie geliefert hat, wie sie denn auch nur solcher Vorarbeiten fähig war, da in ihr die Grundbedingungen, unter denen überhaupt eine biblische Theologie möglich ist, noch völlig unerfüllt waren.

Diese Bedingungen fingen erst in der Reformationszeit an erfüllt zu werden. Ja das Princip der Reformation selbst, sofern diese das Urchristenthum erneuern wollte und die Schrift als einzige authentische Quelle anerkannte, aus welcher alle christliche Heilswahrheit zu schöpfen, und als Norm, nach welcher alle Lehre zu beurtheilen sei, musste mit einer gewissen Nothwendigkeit unsre Wissenschaft hervorrufen. Wir wollen hier zunächst auf das aufmerksam machen, was in dieser Zeit der Ausbildung der neutestamentlichen Theologie besonders förderlich war, und dann zeigen, in wie weit diese in der Reformationszeit selbst bereits wirklich entstand, um darauf ihren weiteren Entwickelungsgang zu verfolgen.

Ihrer Ausbildung war hier hauptsächlich Folgendes günstig:

1) Die veränderte Stellung der Zeit zum N. T. überhaupt. Indem das christliche Bewustsein sich unbefriedigt fühlte von dem dogmatischen System der römischen Kirche, wollte man zur einfachen biblischen, insbesondere neutestamentlichen, Lehre zurückkehren. So wurde die Bibel aus ihrer bisherigen Verborgenheit hervorgezogen. Man erkannte nach langer Missachtung wieder ihre Bedeutung. Aller Aufmerksamkeit richtete sich auf dieselbe. Ja indem man darauf ausging, die biblische Lehre zur kirchlichen Lehre zu machen, war man genöthigt, sich in die Bibel zu versenken und ihren Lehrgehalt zum Gegenstande sorgfältiger Untersuchung zu machen.

2) Die Anerkennung der Deutlichkeit der Schriftworte. Während bisher der Einzelne gar nicht wagen konnte, selbstständig sich in das N. T. zu vertiefen, weil ihm von vornherein die Befähigung abgesprochen wurde, dasselbe zu verstehen, welche nur allein der Kirche als solcher beiwohne, fühlte sich jetzt in Folge der veränderten Stellung, in welche das Individuum zur Kirche überhaupt getreten war, der Einzelne mündig, um unabhängig in den Geist desselben einzudringen, und seinen Lehrgehalt zu erfassen. Diese Befähigung des Einzelnen wurde anerkannt, indem die Lehre von der *perspicuitas* der heil. Schrift aufgestellt und geltend ge-

macht wurde, dass die Schrift als Wort Gottes nur einen einzigen Sinn habe, und dass dieser einzige wahre Sinn der wörtliche, historische sei. Hiermit war anerkannt, dass jeder gläubige Christ befähigt sei, den Sinn der Schrift zu erkennen, sobald er nur die nöthigen Kenntnisse von der Sprache und von den historischen Verhältnissen der Zeiten, in denen die Bücher entstanden seien, mitbringe, und es war darin eine Aufforderung für jeden Einzelnen enthalten, sich wirklich in die Schrift zu vertiefen. Dazu kam

3) die Anerkennung, dass die Exegese frei sein müsse von der Auctorität der Kirche, dass nicht die kirchliche Tradition, sondern vielmehr das Schriftsystem selbst, soweit es bereits aus den deutlichen Stellen unzweifelhaft erkannt sei, Norm für die Schriftauslegung im Einzelnen sein müsse (*scriptura scripturae interpres*). Hiermit war das bedeutendste Hinderniss, das bisher der Erkenntniss und Darstellung der neutestamentlichen Lehre im Wege gestanden hatte, hinweggeräumt. Man brauchte ja jetzt nicht mehr zu glauben, dass man etwas völlig Nutzloses unternehme, wenn man sich in das N. T. vertiefe, man hatte das Resultat der Auslegung nicht schon vorweggegeben, sondern suchte es erst. Dazu kam

4) dass man im Reformationszeitalter mehr als zu irgend einer früheren Zeit der christlichen Kirche äusserlich und innerlich in den Stand gesetzt war, das N. T. zu verstehen, dass das Eindringen in den Geist desselben in dieser Zeit durch verschiedene Umstände wesentlich erleichtert wurde, nämlich a) durch den Charakter der Zeit, welcher in vieler Hinsicht ähnlich war dem Charakter der Periode, in welcher das Christenthum in die Weltgeschichte eingetreten und die Bücher des N. T. entstanden waren. Insbesondere war die Entwickelung Luthers sehr ähnlich der des Apostel Paulus und öffnete dem ersteren in einem hohen Grade das Verständniss der Paulinischen Briefe. b) durch Erweiterung der äusseren Hülfsmittel, das Wiederaufblühen historischer und philologischer Gelehrsamkeit.

In Folge dieser mannichfaltigen der Ausbildung unsrer

Wissenschaft günstigen Umstände wurde in der Reformationszeit selbst sowohl in materieller als in formeller Hinsicht bereits der Grund zur Ausbildung der Theologie des N. T. gelegt. 1) In materieller Hinsicht geschah dies durch die vielen sehr tüchtigen Commentare, theils über das ganze N. T., theils über einzelne Theile desselben, Commentare, welche in einer Weise in den Geist des N. T. eindrangen, wie in keiner früheren Periode. Diese Commentare sammelten den Stoff für die Theologie des N. T. 2) Aber auch bereits in formeller Hinsicht würde der Grund zu unsrer Wissenschaft gelegt, indem der vermittelst der Exegese geschöpfte Lehrgehalt des N. T. auch zusammengefasst und zu einem Ganzen verarbeitet wurde. Es geschah dies in der Dogmatik der evangelischen Kirche selbst. Die kirchliche Dogmatik der Reformation wollte ja nichts Anderes sein, als eine Darstellung der neutestamentlichen Lehre, mithin eine Theologie des N. T., und sie giebt dies äusserlich dadurch zu erkennen, dass sie bei jedem einzelnen *locus* auf das N. T. zurückgeht und zu zeigen sucht, wie die Lehre der evangelischen Kirche mit dem N. T. in Uebereinstimmung stehe [1].

Dennoch brachte es die Reformationszeit nicht zu einer neutestamentlichen Theologie im vollen Sinne des Wortes. Die kirchliche Dogmatik der Reformation war von einer wahren Theologie des N. T. immer noch nicht unwesentlich verschieden, und zwar sowohl in materialer als in formaler Hinsicht:

1) in materialer Hinsicht, denn in Wirklichkeit bestand zwischen der neutestamentlichen Anschauung und dem kirchlichen System, das in der Dogmatik des Reformationszeital-

[1] Vergl. Schenkel, die Aufgabe der bibl. Theologie u. s. w., Stud. und Krit. 1852, 1. Hft. S. 43: „Die Schrift erschloss aus den Goldadern ihres unerschöpflichen Reichthums den Reformatoren eine ganz neue Anschauung von göttlichen und menschlichen Dingen. Die Bekenntnissschriften des Protestantismus, die ersten dogmatischen Arbeiten seiner Vorkämpfer, Melanchthons *loci*, Zwingli's *fidei ratio*, Calvins *institutio*, sind im eigentlichen Sinne des Wortes biblische Theologie." — Als Versuch einer eigentlichen biblischen Theologie ist aus der älteren Zeit des Protestantismus auch Matth. Vogel, *thesaur. theol. e sola scriptura s. depromtus.* Tüb. 1609. zu nennen.

ters seinen Ausdruck gefunden hat, immer noch ein gewisser Unterschied. Nur im Grossen und Ganzen, nicht aber schon in allen Einzelnheiten, war man bereits zum N. T. zurückgekehrt. Dies aber hatte in der Unmöglichkeit seinen Grund, plötzlich aus dem herrschenden Begriffssystem in ein ganz anderes sich hineinzuversetzen. Indem die Reformatoren zur Lehre des N. T. zurückkehren wollten, konnten sie doch die seit der Apostel Zeit geschehene theils Umgestaltung, theils Entwickelung des christlichen Bewusstseins nicht ungeschehen machen. Sie standen selbst zu tief im Bewusstsein ihrer Zeit, als dass sie einmal zu der Unmittelbarkeit der apostolischen Anschauung, andererseits zu dem den Aposteln eigenthümlichen Begriffssysteme plötzlich ganz hätten zurückkehren können. Im Laufe der Jahrhunderte waren ja sämmtliche Grundbegriffe, mit denen man rechnete, andere geworden, als von welchen die biblischen Schriftsteller ausgehen, und doch konnte man das N. T. nicht eher ganz verstehen lernen, als bis man diese dem N. T. eigenthümlichen Begriffe wiedergefunden hatte.

2) in formaler Hinsicht, denn man ging nicht vom N. T. selbst, sondern immer nur von der bestehenden kirchlichen Anschauung aus, mit der man sich auseinanderzusetzen suchte. Bei Darstellung jeder einzelnen Lehre suchte man nur entsprechende Stellen des N. T. zum Beweise der Uebereinstimmung mit diesem, während, wenn es zu einer wahren Theologie des N. T. kommen sollte, man sich ganz unabhängig von der bestehenden Dogmatik in das N. T. vertiefen, dessen Inhalt reproduciren und in der vom N. T. selbst geforderten Form darstellen musste. Das Interesse, die Lehre des N. T. für sich darzustellen, war aber eben noch nicht vorhanden, sondern nur das, die Dogmatik nach dem N. T. zu läutern. So kam man zu einer Dogmatik, die allerdings eine durchaus andere war, als welche in der vorreformatorischen Zeit bestand, eine durch Vergleichung des N. T. in den wesentlichsten Punkten gereinigte und der Anschauung des N. T. wesentlich verwandte, aber doch nicht eigentlich eine neutestamentliche Theologie zu nennen ist.

§. 8.

Auf dem von den Reformatoren betretenen Wege schritt man in der darauffolgenden Zeit fort. Der nächste Fortschritt war ein formeller und bestand darin, dass man die *dicta probantia* für die Dogmatik, die man bisher innerhalb der Dogmatik selbst den einzelnen *loci* zur Begründung beigefügt hatte, jetzt abgesondert von der Dogmatik zusammenstellte und exegetisch-dogmatisch erläuterte, jedoch so, dass man hiebei die in der Dogmatik beobachtete Ordnung beibehielt. Dergleichen Zusammenstellungen, deren nächster Zweck war, eine Nachhülfe für das dogmatische Studium zu sein, bezeichnete man in der Regel mit dem Namen *collegia biblica*, mitunter auch wohl mit dem Ausdruck *theologia biblica* oder *institutiones theologiae exegetico-dogmaticae* und sie waren besonders im 17. Jahrhundert gebräuchlich. Wir nennen z. B. folgende Werke:

Seb. Schmidt, *collegium bibl. Argent.* 1671. *ed.* 3. 1689. 4.

Wolfg. Seber, *hortulus biblicus* oder bibl. Lustgärtlein, anzeigend die Hauptartikel der Lehre mit den fürnehmsten Grundsprüchen und Zeugnissen der heil. Schrift, verm. von A. Fusius. Lpz. 1667. 8.

Joh. Hülsemann, *vindiciae S. S. per loca classica systematis theol. Lips.* 1679. 4.

Joh. Guil. Baier, *analysis et vindicatio illustrium scripturae dictorum sinceram fidei doctrinam asserentium. 2 tom. Alt.* 1716. 4.

C. E. Weissmann, *institutiones theol. exegetico-dogmaticae. Tub.* 1739. 4.

F. G. Ziekler, ausführliche Erklärnng der Beweissprüche der heil. Schrift. Jena 1753—65. 4 Thle. 4.

M. C. Haymann, Versuch einer biblischen Theologie in Tabellen. 3. Aufl. 1746. 4. Aufl. 1758.

Alle diese Schriften haben mit den früheren dogmatischen Werken der evangelischen Kirche etwas Dreifaches gemein: 1) dass die Darlegung des biblischen Lehrgehaltes nicht Zweck, sondern nur Mittel ist, Mittel, um die Rechtmässigkeit der einzelnen kirchlichen Lehren durch den Erweis der Schriftgemässheit zu begründen; 2) dass der neutestament-

liche Lehrgehalt in einer völlig fragmentarischen Weise entwickelt wird, indem die ganze Darlegung im Grunde nur eine Erklärung einzelner aus dem Zusammenhange herausgerissener neutestamentlicher Stellen ist, ohne dass diese in einen innern wesentlichen Zusammenhang gebracht worden wären; 3) dass die ganze Darlegung ein noch völlig dogmatisches Gepräge hat, nicht nur was die Ordnung betrifft, in der die neutestamentlichen Stellen erläutert werden, sondern auch hinsichtlich der Erläuterung selbst.

§. 9.

Dieses Verfahren behielt man so lange bei, als man sich von der bestehenden kirchlichen Dogmatik vollkommen befriedigt fühlte, so lange man davon überzeugt war, in ihr schon die ganze und volle Wahrheit zu besitzen. Ein anderes Verfahren musste jedoch eingeschlagen werden, als allmählig das Zeitbewusstsein sich dem dogmatischen System entfremdete. Dies geshah in demselben Masse, in welchem der Geist, aus welchem das kirchliche System hervorgegangen war, in der Kirche aufhörte, lebendig zu sein, und in Folge dessen dieses zu einer blossen Form herabsank und in allerlei scholastische Spitzfindigkeiten sich verlor. Die Folge davon war, dass eine Reihe von Theologen, den Formalismus des kirchlichen Systems verachtend, wie in der Reformationszeit von Neuem den Blick auf die Bibel richteten, um aus ihr unmittelbar die Offenbarungslehre zu schöpfen, und diese, von der kirchlichen Terminologie absehend, nun auch in einer an die biblische Sprache sich anschliessenden Form darzulegen suchten. So entstand eine Reihe mehr praktischer Darstellungen der einfachen Bibellehre, die von den *collegiis biblicis* der früheren Zeit einmal dadurch verschieden sind, dass in ihnen das fragmentarische Verfahren verlassen ist, andererseits dadurch, dass Ordnung und Auslegung sich nicht mehr mit derselben Strenge an die Dogmatik binden, wenn auch im Allgemeinen die Anschauung des kirchlichen Systems vollständig noch in ihnen festgehalten ist. Sie sind jedoch sämmtlich, weil mehr für den praktischen Gebrauch

bestimmt, nicht in eigentlich systematischer Form abgefasst und ohne eigentlich wissenschaftliche Bedeutung[1].

§. 10.

Aus jenen mehr praktischen gingen erst in der Folgezeit eigentlich systematische Darstellungen der Bibellehre hervor, unter denen folgende zwei auszuzeichnen sind:

D. G. T. Zachariae, bibl. Theologie oder Untersuchung des bibl. Grundes der vornehmsten theol. Lehren. 4 Theile. 2. Aufl. Tüb. 1780. 3. Aufl. 1786. mit einem 5. Theile von Vollborth.

Storr, *doctrinae christianae e solis sacris libris repetitae pars theoretica.* Stuttg. 1793 und 1807.

Während es das Eigenthümliche jener praktischen Darstellungen war, dass sie nicht mit dem kirchlichen Systeme an sich zerfallen waren, sondern nur auf den Schematismus desselben weniger Gewicht legten, dasselbe zur biblischen Einfachheit zurückzuführen und namentlich die praktische Seite des Christenthums hervorzuheben suchten, gibt sich dagegen in den zuletzt angeführten Werken schon ein Zwiespalt des Bewusstseins mit dem kirchlichen System zu erkennen, den man sich jedoch selbst noch nicht eingestehen will. Man geht daher wie früher darauf aus, die Bibellehre in ihrer Einheit mit der Kirchenlehre darzustellen, man will keineswegs jene dieser gegenüberstellen. Jedoch sind die Darstellungen bereits aus dem Bewusstsein hervorgegangen, dass die bisherige Begründung des kirchlichen Systems nicht mehr genüge, dasselbe vielmehr durch neue Beweise aus der Bibel gestüzt werden müsse.

---

[1] Hierher gehört auch Joh. Christ. Weidner, deutsche *theologia bibl.* oder einfältige Grundlegung zur erbaulichen *theol. thetica.* Leipz. 1722. — A. F. Büsching, *diss. inaugur. exhibens epitomen theologiae e solis literis s. concinnatae una cum specimine theol. problem. Lemgoviae* 1757. 8. — Büsching, Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzuge der bibl. dogmat. Theologie vor der scholastischen. 1758. — C. A. Crusius, Vorstellungen von dem eigentlichen und schriftmässigen Plane des Reiches Gottes 1768. — Gruner, praktische Einleitung in die Religion der heiligen Schrift. 1773.

Besondere Beachtung verdient das Werk von Zachariä, von dem wir daher noch einiges Nähere mittheilen.

Zachariä geht von der Ansicht aus, dass die dogmatischen Lehrbücher nach und nach unter dem Einfluss verschiedenartiger Ursachen eine Gestalt angenommen haben, welche, wenn auch hinsichtlich ihres Gehaltes, doch nicht hinsichtlich ihrer Terminologie und der Anordnung ihrer Theile mit der heiligen Schrift übereinstimmen. Daher stellt er sich die Aufgabe „die systematischen und biblischen Ideen unter einander zu vergleichen und genau zu untersuchen, was bei den angenommenen systematischen Ideen, welche jederzeit ihre Quelle in gewissen biblischen Ausdrücken haben, richtig oder unrichtig sei, um endlich, wie es die Natur aller menschlichen Wissenschaften erfordere, den Weg zu einer deutlicher und genauer bestimmten Theologie, welche von Allen durch die Vergleichung ihrer bisherigen Begriffe mit den aufgeklärten biblischen Begriffen als völlig richtig erkannt werden könne, zu bahnen. Denn dass eine Verbesserung in der Theologie ohne Nachtheil der durch die Reformation verbesserten Lehre möglich sei, sei ihm nicht zweifelhaft.“[1] So wenig er nun „eine systematische Abhandlung der gesammten Theologie“ geben will, so will er doch auch nicht, wie dies bis dahin meist geschehen, eine blosse Sammlung und Erklärung der dogmatischen Beweisstellen liefern, weil dies bei dem gegenwärtigen Stande der Exegese eher schädlich als nützlich wirken würde. Nicht alle Stellen der heil. Schrift nämlich, welche man gewöhnlich für Hauptbeweise der einzelnen theologischen Lehrsätze halte, seien wirklich beweisend, die darin gesuchten Wahrheiten würden nach richtigen Gründen der Auslegung oft gar nicht darin gefunden. Es gebe viele theologische Hauptwörter, deren biblischer Begriff ein anderer sei, als der theologische, wenn auch die mit solchen Wörtern ausgedrückten theologischen Sätze der Sache nach ganz richtig seien. Ueberhaupt weiche unsere Art zu denken und zu reden weit ab von der biblischen Denkungs- und Schreibart. Nun sei aber nichts schwerer, als bei lange angenommenen Begriffen sich in die ganz verschiedenen Begriffe eines Andern bei denselben Wörtern zu versetzen und besonders, wenn ein solcher Begriff auf eine Menge von andern Begriffen, Beweise von andern Wahrheiten u. s. w. Einfluss habe. Werden diese Begriffe mehrere, so falle am Ende leicht die ganze eigne Gewissheit weg, wenn nicht sorgfältiges eignes Forschen der ganzen heiligen Schrift, genaue Entwickelung ihrer Vorstellungen und Begriffe, hauptsächlich aus ihr selbst, Vergleichung der bisher gewohnten Begriffe

[1] Vorrede zur 2. Aufl. v. J. 1775.

mit den biblischen und die deutlichste Aufklärung beider Arten der Begriffe und Vorstellungen, um die Sache ganz allein von den gewohnten Worten abgesondert zu denken, und nicht blos Worte mit Worten, sondern Sachen mit Sachen zu vergleichen, uns die eigne überzeugende Einsicht ertheilen, was in den herkömmlichen Vorstellungen richtig und unrichtig sei. Eben dies habe ihn veranlasst den Plan seines Werkes auf den gesammten biblischen Grund der theologischen Lehrsätze zu erstrecken und dieses so eingerichtete Werk biblische Theologie zu nennen.[1] Bei der Richtigkeit theologischer Lehre beruhe ja Alles auf der Richtigkeit ihrer Beweise aus der heiligen Schrift. „Vergisset man folglich auf eine Zeitlang das System unsrer Kirche und suchet durch eignes sorgfältiges Forschen der ganzen Schrift die in ihr befindlichen theologischen Lehren selbst zu bestimmen, so wird man eine von Neuem aus derselben herausgesuchte Theologie erhalten, welche man mit Recht die eigentlich biblische Theologie nennen, und mit den bekannten theologischen Lehren, welche, als in der heiligen Schrift gegründet, in unserer Kirche behauptet werden, vergleichen kann, um sich in Absicht wirklich gegründeter Lehren selbst vollkommen von ihrer Richtigkeit zu überzeugen und mit tüchtigen Beweisen zu versehen, bei andern aber, die nicht so gegründet sind, wenn sich dergleichen finden sollten, die eigentliche Lehre der heiligen Schrift genau einzusehen. Denn bei solchen Untersuchungen würde man parteiisch handeln, wenn man selbst die wichtigsten Lehren unserer Kirche als ausgemacht voraussetzen, und blos Beweise dazu suchen wollte. Hier muss man alle erlernte Wahrheit gleichsam vergessen, um unparteiisch genug zu sein, blos was die heilige Shrift lehret, ohne Rücksicht auf das, was diese oder jene Partei, dieser oder jener Gottesgelehrte für wahr und richtig hält, für wahr und richtig zu erkennen und dafür auszugeben.“[2] Dabei ist er nun aber überzeugt, dass die Resultate seiner Forschung im Allgemeinen vollkommen mit der kirchlichen Lehre übereinstimmen werden. „Ich weiss gewiss, sagt er, dass ich keine Gelegenheit haben werde, irgend eine jener Hauptwahrheiten oder andere damit nothwendig verbundene Sätze in Zweifel zu ziehen, wenn ich gleich bei manchen unleugbaren blossen Erläuterungssätzen etwas Anderes zu denken genöthiget sein sollte, als man gemeiniglich sie zu beurtheilen pfleget.[3] Und kurz darauf spricht er die Hoffnung aus, dass die Gewissheit der Hauptsätze der evangelischen Lehre durch seine neue Unter-

---

[1] Vorrede zur 1. Aufl. v. J. 1771. — [2] Einl. S. 2 f. — [3] Vorrede zur 1. Aufl.

suchung so wenig leiden werde, dass sie vielmehr nur in einem neuen Lichte sich werde darstellen. — Den Begriff der biblischen Theologie bestimmt er dahin, dass sie sei „eine genaue Bestimmung der gesammten theologischen Lehren mit allen dazu gehörigen Lehrsätzen und des nach biblischen Begriffen richtigen Verstandes solcher Lehrsätze nach ihren Beweisgründen aus der heiligen Schrift.“ Diese Lehrsätze seien aber nicht nach der in den gewöhnlichen dogmatischen Compendien herkömmlichen Ordnung darzustellen, sondern nach der, „welche sich am genauesten nach der heiligen Schrift selbst und nach der Natur ihrer Heilsordnung richtet und wie sich etwa ihre Begriffe am leichtesten einer aus dem andern entwickeln.“ (Einl. S. 82 f.) Uebrigens erstreckt sich die Darstellung nicht blos auf die biblische Dogmatik, sondern auch auf die biblische Moral, die er mit Recht beide für unzertrennlich hält. Altes und Neues Testament werden bei der Behandlung nicht von einander getrennt.

Sollen wir zum Schluss noch ein Urtheil aussprechen über die Verdienste, die sich Zachariae um die biblische Theologie erworben, so können wir nur wiederholen, was schon Schenkel in einer jüngst gehaltenen Rede (Stud. u. Krit. 1852. 1. Hft. S. 46 f.) gesagt hat: Den Fleiss, die Umsicht, den redlichen Wahrheitsernst dieses gründlichen Bibeltheologen sind wir verpflichtet aufs Entschiedenste anzuerkennen. War er auch nicht ebenso fern von Tellerscher Flachheit, wie von Bahrdtscher Frivolität, so hat er doch über einzelne dogmatische Punkte wesentliches Licht verbreitet. Dass er das Bewusstsein, die kirchliche Lehre habe sich von ihrer biblischen Quelle hie und da abgewandt und sei im Sande vertrocknet, wieder geweckt und als ein berechtigtes nachgewiesen hat, ist ihm sehr zu Danke anzurechnen, Die biblische Theologie aber zu einer wissenschaftlichen selbstständigen Bedeutung zu erheben, ist ihm allerdings nicht gelungen. Von einer geschichtlichen Entwickelung des biblischen Lehrstoffes hat er eigentlich noch keinen Begriff. Er hat es nicht mit einem Bibelganzen, sondern nur mit Bibelstellen zu thun. Die biblischen „Begriffe“ selbst, die er erläutert, werden, da er sie nicht im Zusammenhange mit dem Schriftorganismus aufzufassen weiss, willkührlich abgeschwächt und entstellt. Die concreten biblischen Anschauungen verwandeln sich fast alle unter seinem kritischen Messer in abstrakte Formeln und die Sachen zerfliessen ihm in Bilder. Die Beschreibung der ewigen Strafen z. B. Matth. 25, 14. Offenb. 20, 10. Luc. 16, 24 u. s. w. enthält ihm „Redensarten“, die lauter Gleichnisse sind, so dass auf die Beschaffenheit der Sache selbst nichts daraus gefolgert werden kann (Bd. II. S. 432). Die Versöhnung der Menschen durch Christum ist ihm eine „Wiederherstellung des Glücks der Menschen durch Christum“ (Vergl. 4. Absch. d. 2. Th. Bd. III. S. 1 ff.); denn die

„Absicht des ganzen persönlichen Unterrichts Christi ging dahin, die Menschen zu versichern, dass er wirklich der zum Glücke der ganzen Erde verheissene Heiland der Menschen sei“ (Bd. III. S. 88). Die Vorstellung des „Opfertodes Christi ist bildlich zu erklären, am Ende von allen blos bildlichen Umständen zu reinigen, und das darin enthaltene Eigenthümliche herauszufinden“ (III. S. 230.) u. s. w. „Auf diesem Wege war trotz aller erheblichen Fortbildung für die biblische Theologie nichts Wesentliches zu gewinnen. Das subjektiv-kritische Verfahren, das Zachariä eingeschlagen, und wobei von einem tieferen Eingehen in den Schriftgeist und die Schrifteigenthümlichkeit gar nicht die Rede sein konnte, hatte nur eine vorübergehende relative Berechtigung gegen die verkehrte hergebrachte orthodoxe Methode in sich.“

§. 11.

Als man sich mit der Zeit den Zwiespalt, in den immer mehr das Zeitbewusstsein mit der kirchlichen Dogmatik gerieth, nicht mehr verheimlichen konnte, als derselbe nach der Mitte des 18. Jahrhunderts in einen offenen Bruch mit der Kirchenlehre überging, musste diese Veränderung auch auf die Ausbildung der Theologie des N. T. von Einfluss werden. Nach der einen Seite nun war dieser Einfluss ein günstiger, insofern jener Bruch die Veranlassung gab, unsre Wissenschaft, sowohl was die Terminologie als was die Form im Ganzen betrifft, allmählich ganz von der Herrschaft der kirchlichen Dogmatik zu befreien; auf der andern Seite war er aber für den Augenblick ein in noch viel höherem Grade nachtheiliger, indem er sie zunächst in eine neue, viel schlimmere, Abhängigkeit führte. Denn Diejenigen, welche die biblische Lehre nun im Gegensatz gegen die kirchliche Dogmatik darstellten, wollten doch nichts desto weniger ihre eigenen (rationalistischen und naturalistischen) Ideen dem N. T. aufdrängen. Da diese nun in Wirklichkeit von der neutestamentlichen Anschauung weit mehr verschieden waren, als die Terminologie des kirchlichen Systems, musste jener Bruch nothwendig dazu führen, sich immer mehr von der richtigen Erkenntniss der neutestamentlichen Anschauung zu entfernen. Die Theologie des N. T. gerieth, um es kurz zu sagen, unter die Herrschaft der rationalistischen Dogmatik und nahm zunächst vornehmlich die Form der ratio-

nalistischen Polemik gegen das kirchliche System an. Von einem eigentlichen Fortschritt kann demnach hier nicht die Rede sein. Jedenfalls war er, wenn man von einem solchen reden will, ein nur negativer und bestand nur darin, dass die Theologie des N. T. überhaupt von der kirchlichen Dogmatik gelöst und damit die Möglichkeit einer begriffsmässigeren Darstellung für die Zukunft gewonnen war. Für den Augenblick war sie in materieller Hinsicht auf eine viel tiefere Stufe hinabgesunken. Das N. T. wurde, nachdem das Zeitbewusstsein sich von der herkömmlichen Dogmatik befreit hatte, nicht etwa besser, sondern schlechter als je zuvor verstanden. Der Geist des N. T. war ja fast völlig abhanden gekommen, die Theologen hatten sich nicht blos von der kirchlichen Lehre, sondern zugleich vom Christenthum selbst emancipirt und waren somit unfähig geworden, das biblische System auch nur annäherungsweise zu verstehen. Auf diesem Standpunkt steht z. B. das Werk des berüchtigten

K. F. Bahrdt, Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik. 2 Theile. Gotha u. Leipzig 1769 u. 70. 2. Aufl. 1784.

Andere Werke sind auch noch in dieser Periode nicht viel mehr als Sammlungen sogenannter Beweisstellen. So z. B.

W. A. Teller, *topice sacrae scripturae. Lipsiae* 1761. „eine Theorie für die Auswahl, die kritisch-exegetische Untersuchung und die dogmatische Benutzung der bibl. Zeugnisse."

Semler, historische und kritische Sammlungen über die sogenannten Beweisstellen in der Dogmatik. 2 Stücke. Halle 1764 u. 68. — Desselben exegetisches Handbuch für die biblischen Beweisstellen in der Dogmatik. 1795. I. 1802. II, 1.

Hufnagel, Handb. der biblischen Theologie. Erl. 1. Bd. 1785. 2. Bd. 1. Abth. 1789.

C. F. Ammon, Entwurf einer reinen biblischen Theologie. Erl. 1792. und desselben biblische Theologie 3 Thle. 2. Aufl. Das. 1801 u. 2.[1]

---

[1] Charakteristisch für dieses Werk sind die Worte S. 9: „die biblische Theologie liefert nur Materialien, Grundbegriffe und Resultate der Bibel,

§. 12.

Doch so sehr das Zeitalter gegen das kirchliche System polemisirte, die Auctorität der heiligen Schrift selbst hatten die Theologen (dies gilt auch von den Verfassern der eben genannten Schriften) bisher, wenigstens offen, nicht anzutasten gewagt. So sehr sie bereits mit der kirchlichen Lehre bereits gebrochen hatten und daher die Bibellehre im Gegensatz gegen diese darzustellen suchten, so wollten sie doch mit der Bibel selbst in Uebereinstimmung stehen und suchten daher aus dieser die Dogmatik zu verbessern. Dass sie in Wirklichkeit auch mit der Bibel selbst bereits gebrochen hatten, ihre eigene Anschauung wesentlich verschieden war von der richtig verstandenen biblischen, war ihnen entweder selbst nicht klar geworden, oder sie wagten es nicht auszusprechen. Die Folge dieser Täuschung war, dass man die einzelnen biblischen Stellen in der gezwungensten Weise auslegte, weil nur so eine Einstimmigkeit zwischen der eigenen Ansicht und dem N. T. hergestellt werden konnte. Von diesem krankhaften Zustande konnte die biblische Theologie nur dadurch befreit werden, dass man endlich die Differenz erkannte und offen zugestand, welche zwischen dem rationalistischen Bewusstsein und der Bibel bestand, und in Folge dessen davon abstand, der Bibel ferner noch normative Auctorität zuzuerkennen. Nachdem auch dieser Schritt geschehen, verstand es sich von selbst, dass man die neue Stellung, welche jetzt das Zeitbewusstsein zur Bibel eingenommen hatte, auch durch äussere Trennung der biblischen Theologie von der individuellen Glaubenslehre aussprach. Der rationalistische Theolog Gabler ist der erste, welcher diesen Schritt that, indem er in seiner für unsre Wissenschaft Epoche machenden academischen Rede vom J. 1781: *de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque utriusque*

---

ohne sich jedoch um den Zusammenhang derselben zu bekümmern oder sie in ein künstliches System zu winden. Dies Geschäft bleibt allein dem Dogmatiker vorbehalten, der diese Resultate an einander kettet."

finibus[1]) die Nothwendigkeit der völligen Trennung beider Disciplinen aussprach und während er der Dogmatik die Ermittelung des Allgemeingültigen in der Bibellehre zuerkannte, welches mit Hülfe der Philosophie aus dem blos Localen, Temporellen und Individuellen herausgefunden, wissenschaftlich begründet und verknüpft werden müsse, der biblischen Theologie die Auffindung der in den biblischen Schriften wirklich enthaltenen Religionsbegriffe zur Aufgabe stellte, wobei sie auch das blos Locale, Temporelle und Individuelle aufzunehmen habe, weil dieses gerade für die religiöse Denkart einzelner Zeitalter und Personen am meisten charakteristisch sei.

c. Vom Ende des 18. Jahrhunderts bis auf die gegenwärtige Zeit.

§. 13.

Die Trennung der bibl. Theologie von der Dogmatik hatte sowohl in formeller als in materieller Hinsicht für die Behandlung jener die bedeutendsten Folgen; in formeller nämlich die, dass nun die Theologie des N. T. auf das kirchl. System nicht mehr Rücksicht zu nehmen nöthig hatte und daher den Charakter der Polemik immermehr verlor, in Eintheilung und Anordnung aber durch den biblischen Stoff sich mehr bestimmen liess als vorher, und daher auch die Form und Ordnung der Dogmatik immer mehr aufgab; in materieller Hinsicht die, dass man, weil man es aufgegeben hatte, die Lehre der Schrift als absolute Wahrheit anzuerkennen, frei und unparteiisch derselben gegenübertreten konnte, in Folge dessen sich aber auch rücksichtsloser dem Geiste des N. T. überliess und wenn man auch anfangs keineswegs im Stande war, die neutestamentliche Anschauung in ihrer Tiefe und in ihrem innern Zusammenhange richtig zu erfassen, doch mit der Zeit, je mehr sich das eigne christliche Be-

[1] Wieder abgedruckt in seinen kleinen theolog. Schriften. Ulm 1831. Bd. 2. S. 179—198. — Ausserdem vergl. s. Journal f. auserl. theol. Litterat. Bd. I. St. 3. S. 554 ff. Bd. V. St. 2. S. 361 ff. St. 3. S. 594 ff.

wusstsein der Theologen vertiefte, wahrer erkennen und schätzen lernte.

Die weitere Ausbildung der Theologie des N. T. hing von nun an theils von dem Fortschreiten der Exegese, theils von dem der Geschichte der christl. Kirche ab. Denn es kam Alles an auf den Grad, in welchem man sich überhaupt in den eigenthümlichen Geist und die eigenthümliche Anschauung des N. T. zu vertiefen, das Verhältniss des N. T. zum A., so wie das Verhältniss, in welchem die einzelnen Lehrformen des N. T. zu einander stehen, und das Gesetz, nach welchem überhaupt die Lehre des apostolischen Zeitalters sich entwickelt hat, zu begreifen vermochte. Ebendarum aber konnte die begriffsmässige Ausbildung der Theologie des N. T. nur allmählich vor sich gehen.

Wenn wir die weiteren Fortschritte verfolgen wollen, welche seit Gabler auf dem Gebiete der Theologie des N. T. gemacht worden sind, so unterscheiden wir am zweckmässigsten das, was in materialer, von dem, was in formaler Hinsicht seit jener Zeit geschehen ist, um unsre Wissenschaft auf eine höhere Stufe zu führen.

1. In materialer Hinsicht

ist seit jener Zeit für Ausbildung der Theologie gearbeitet worden:

a. dadurch dass man vor allen Dingen bemüht war von richtigeren Auslegungsprincipien ausgehend die einzelnen neutestamentlichen Bücher im Zusammenhange richtiger zu verstehen, als es bis dahin geschehen war. Man erkannte, dass nur wenn man jede einzelne Stelle des N. T. vollständig nach ihrem ganzen Gehalt erfasst habe, man im Stande sei, die im N. T. enthaltene Anschauung im Ganzen vollkommen zu verstehen. Das Verständniss der einzelnen Stellen konnte aber nur durch Auslegung der einzelnen Bücher im Zusammenhange erlangt werden. So entstand eine Menge von Commentaren, ja man kann sagen, dass keine Zeit der christlichen Kirche so vielfach und mit so glücklichem Erfolge bemüht gewesen ist, den im N. T. enthaltenen Ideengehalt durch Auslegung der einzelnen Bücher

herauszuarbeiten, als die jüngst vergangene. Wir erinnern nur an die Verdienste, die sich Tholuck, Olshausen, Stier, Harless, Hengstenberg, Winer, Rückert, Fritzsche, Lücke, Bleek, de Wette und Meyer um die Auslegung des N. T. erworben haben. Durch ihre Arbeiten wurde das Material gesammelt, welches die Theologie des N. T. zu verarbeiten hat.

b. durch tieferes Eingehen in die apostolischen Verhältnisse, indem man bemüht war, die Entstehung, Entwickelung und Ausbildung der christlichen Anschauung im apostolischen Zeitalter, wie sie im N. T. ihren Ausdruck gefunden hat, gründlicher zu verstehen. Hierher gehört α) von rationalistischer Seite: Gfrörer, Geschichte des Urchristenthums, auch unter dem Titel: Jahrhundert des Heils. Stuttg. 1838., eine Darstellung der jüdischen Lehre, wie sie das Christenthum vorfand. — β) von Seite hegelisirender Theologen: Schwegler, das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwickelung. Tüb. 1846. — Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn 1850. — K. Planck, Judenthum und Urchristenthum (in den theol. Jahrbüchern von Baur und Zeller 1847, Hft. 2—4). — Baur, das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Tüb. 1853[1]. — γ) einer vermittelnden Richtung gehört an: E. Reuss, *histoire de la theologie chretienne au siècle apostolique. 2 voll. Strassb.* 1852. — δ) von kirchlichen Theologen sind zu nennen: Neander, Geschichte und Pflanzung der christlichen Kirche durch die Apostel. Hamb. 4. Aufl. 1847. — Dietlein, das Urchristenthum. 1845. — Thiersch, die Kirche im apostolischen Zeitalter. Frankf. und Erl. 1852. — Lechler, das apostolische und das nachapostolische Zeitalter mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit zwischen Paulus und den übri-

[1] Von früheren Schriften Baurs gehören hierher: die über die Christuspartei in der Corinthischen Gemeinde u. s. w. (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1831. 4. S. 61 f.) — Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus 1835. — Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1836. 3. S. 54 ff. — Ueber den Ursprung des Episkopates in der christl. Kirche. (Tüb. Zeitschr. 1838. 3.) — Paulus, der Apostel Jesu Christi. Stuttg. 1845. — Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tüb. 1847.

gen Aposteln, zwischen Heidenchristen und Judenchristen, dargestellt. Haarlem 1851. — Hagenbach, die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Leipz. 1853. — P. Lange, die Geschichte der Kirche im apostolischen Zeitalter, 2 Bde. Braunschw. 1853.

c. Durch Verarbeitung des im N. T. enthaltenen Lehrstoffes

α) durch Darstellung einzelner neutestamentlicher Lehren. Hierher gehören folgende Schriften und Abhandlungen: C. A. Kahnis, *de spiritus sancti persona Vrat.* 1845. — Desselben Lehre vom heil. Geiste. 1. Thl. Halle 1847. S. 39—93. — J. F. Winzer, *de daemonologia in ss. litt. proposita* 1812. — Schmidt, Fragmente über die N. T. Dämonologie (Bibl. f. Krit. und Exeg. I. S. 536 ff.). — J. G. Schmid, *doctrinae de diabolo in libris Joh. ap. propositae brev. descriptio.* Jen. 1800. 4. — Lücke, über die Lehre vom Teufel (deutsche Zeitschrift f. christl. Wiss. u. Leben. Febr. 1851). — J. G. Kurtz, Bibel und Astronomie, eine Darstellung der bibl. Kosmologie und ihrer Beziehungen zu den Naturwissenschaften. 3. Aufl. Berl. 1853. — F. Oberthür, bibl. Anthropologie 1807. — Carus, Psychologie der Hebräer 1809. — Olshausen, *de naturae humanae trichotomia N. T. scriptoribus recepta* 1825. — Stirm, anthropologisch-exegetische Untersuchungen (in d. tüb. Zeitschr. f. Theologie 1834). — Beck, Umriss der biblischen Seelenlehre. Stuttg. 1843. — Ackermann, Beitrag zur theologischen Würdigung u. Abwägung der Begriffe *πνεῦμα, νοῦς* und Geist (theol. Stud. und Krit. 1839. 3. Hft.). — J. Müller, die christl. Lehre von der Sünde. Bresl. 1844. — Ph. Schaf, die Sünde wider den heil. Geist. Halle 1841. — A. Tholuck, das Heidenthum nach der heil. Schrift. Berl. 1853. — Ders., über die Anwendung des A. T. im N. T., insbes. im Briefe an die Hebräer (Beil. zum Comment. des Hebräerbriefs). — Nagel, zur Charakteristik der Auffassung des A. T. im N. T. Halle 1850. — Schumann, Christus oder die Lehre des A. und N. T. von der Person des Erlösers bibl.-dogm. entw. 2 Bde. Hamb. u. Gotha 1852. — Zeller, einige Fragen in Betreff der neutest. Christologie

beantw. (theol. Jahrb. 1. Bd. 1842. Hier wird besprochen: 1) das Alter der höheren Ansicht von der Person Christi im N. T.; 2) die Lehre des N. T. über das mit der höheren Natur Christi verbundene Menschliche; 3) die Lehre des N. T. über das Verhältniss der göttlichen Persönlichkeit Christi zu Gott dem Vater). — J. F. Kleuker, Johannes, Petrus und Paulus als Christologen. Riga 1785. — Grimm, *de Joanneae christologiae indole Paulinae comparata. Lips.* 1833. — J. F. Raebiger, *de christologia Paulina. Vrat.* 1852. — H. G. Hasse, das Leben des verklärten Erlösers im Himmel nach den eigenen Aussprüchen des Herrn. Leipz. 1854. — Klaiber, die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung der Menschen. Tüb. 1823. — Tischendorf, *doctrina Pauli apostoli de vi mortis Christi satisfatoria. Lips.* 1837. — Rauwenhoff, *disquisitio de loco Paulino, qui est de δικαιώσει. Lugd. Bat.* 1852. — R. A. Lipsius, die Paulinische Rechtfertigungslehre unter Berücksichtigung einiger verwandten Lehrstücke nach den vier Hauptbriefen des Apostels. Leipz. 1853. — Tholuck, über den Opfer- und Priesterbegriff im A. und N. T. (Beilage zum Comment. über d. Hebräerbrief). — Hengstenberg, die Opfer der heil. Schrift. Berl. 1852. — E. Luthardt, *ἔργον τοῦ θεοῦ* und *πίστις* in ihrem gegenseitigen Verhältniss nach der Darstellung des johanneischen Evangeliums (Stud. u. Krit. 1852. 2. Hft. S. 333 ff.). — Fleck, *de regno Christi. Lips.* 1826. — Höfling, das Sacrament der Taufe. 1. Bd. Erl. 1846 (namentl. §. 12—17). — D. Schulz, die christl. Lehre vom heil. Abendmahl. Leipz. 1824. — Scheibel, das Abendmahl des Herrn. Bresl. 1823. c. 8—19. — Lindner, die Lehre vom Abendmahl nach d. Schrift. Hamb. 1831. — Kahnis, die Lehre vom Abendmahl. Leipz. 1851. — Weizel, über die urchristliche Unsterblichkeitslehre (Stud. u. Krit. 1836). — Zeller, die Lehre des N. T. vom Zustande nach dem Tode (theol. Jahrb. 6. Bd. 1847. S. 390—409). — Schumann, die Unsterblichkeitslehre des A. und N. T. 1847. — Güder, die Lehre von d. Erscheinung Jesu Christi unter den Todten in ihrem Zusammenhang mit der Lehre von den letzten Dingen. Bern 1853. — Schott, *comment. exeg. dog. in eos Christi*

sermones, qui de ejus reditu ad judicium futuro agunt. Jen. 1820. — J. A. Dorner, *de oratione Christi eschatologica Matth.* 24, 1—36. *et ll. parall. asservata. Stuttg.* 1840. — Hofmann, die Wiederkunft Christi und das Zeichen des Menschensohnes am Himmel. Leipz. 1850. — Baumeister, die Lehre von der Parusie Christi (Stud. d. ev. Geistlichkeit. Würtemb. herausgeg. v. Klaiber, II. 2.). — Hebart, die zweite sichtbare Zukunft Christi, eine Darstellung der gesammten biblischen Eschatologie in ihren Hauptmomenten. Erl. 1850. — Richter, die Lehre von den letzten Dingen. Bresl. 1833. — Georgii, über die eschatologischen Vorstellungen d. neut. Schriftsteller (theol. Jahrbb. 1845). — Kern, Beiträge zur neutest. Eschatologie (Tüb. theol. Ztschr. 1840. 3.).

β) Durch Darstellung einzelner neutestamentlicher Lehbregriffe oder einzelner Theile derselben.

Der Paulinische Lehrbegriff wurde dargestellt in folgenden Schriften: Meyer, Entwickelung d. Paul. Lehrbegr. Altona 1801. — Ritter, Entwurf d. Grundsätze des theol. Systems d. Apostel Paulus (Augusti's Monatsschr. II. S. 243). — Böhme, Ideen über ein System d. Apost. Paulus u. zu einem solchen (in Henke's Museum III. S. 540 ff.). — G. L. Bauer, reine Auffassung d. Urchrist. in den Paulin. Briefen. Leipz. 1803. 8. — Gerhauser, Charakter u. Theologie d. Paulus. Landeshut 1816. — Schrader, d. Apost. Paulus. Leipz. 1820. 32. 33. 3. Thl. — Usteri, Entwickelung d. Paulin. Lehrbegr. Zürich 1832. 5. Aufl. 1834. — Dähne, Entwickelung des Paulin. Lehrbegr. Halle 1835. — Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 3. Aufl. Hamb. 1841. 2. Bd. S. 565—725. — Lützelberger, Grundzüge der Paulin. Glaubenslehre. Nürnb. 1839. — Kuhn, genetische Entwickelung des Paulinischen Lehrtypus (Jahrbb. f. christl. Theol. u. Philos. V. 1. S. 4 ff.). — Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Stuttg. 1845. S. 505—670. — Ritschl, die Entstehung der altkathol. Kirche. Bonn 1850. 2. Abschn. — Lechler, das apostolische und das nachapostol. Zeitalter. Haarl. 1851. S. 28—90. — Lutterbeck, die neutest. Lehrbegriffe. Mainz 1852. II. S. 186—238. — Schmid, bibl. Theol.

d. N. T. Stuttg. 1853. 2. Bd. S. 219—359. — Lipsius, die Paulin. Rechtfertigungslehre unter Berücksichtigung einiger verwandter Lehrstücke. Leipz. 1853.

Der johanneische Lehrbegriff wurde dargestellt in folgenden Schriften: Schmid, *dissertt. II de theologia Joannis apostoli. Jenae* 1800. — Holm, Versuch einer kurzen Darstellung der Lehre des Apostels Johannes. Lüneburg 1832. — Jesus der Gottessohn, oder der Weltmessias nach der Darstellung des Lieblingsjüngers Johannes. Giessen 1824. — Neander, Geschichte der Pflanzung u. s. w. S. 757—96. — Frommann, der johanneische Lehrbegriff in seinem Verhältnisse zur gesammten biblischen christlichen Lehre. Leipz. 1839. — Köstlin, der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis. Berl. 1843. — Reuss, die johanneische Theologie, eine exegetische Studie (Beiträge zu den theologischen Wissenschaften von den Mitgliedern der theologischen Gesellschaft zu Strassburg, Hft. 1. Jena 1847. S. 1—84). — Hilgenfeld, das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargestellt. Halle 1849. — Lechler, das apost. und d. nachapostol. Zeitalter. S. 122—139. — Schmid, bibl. Theol. d. N. T. 2. Bd. S. 359—396. — Lutterbeck, a. Schr. II. S. 252—299. — Grimm, *de Joanneae christologiae indole Paulinae comparata. Lips.* 1833. — Luthardt, *ἔργον τοῦ θεοῦ* und *πίστις* in ihrem gegenseitigen Verhältniss nach der Darstellung des johanneischen Evang. (Stud. u. Kr. 1852. 2.).

Die Lehre des Briefes an die Hebräer wurde dargestellt von Neander, Geschichte der Pflanzung u. s. w. S. 725—744, vergl. Köstlin, der johann. Lehrb. S. 387. ff.

Der Petrinische Lehrbegriff wurde dargestellt von Lechler, a. Schr. S. 12—17. und S. 116—122. — Köstlin, a. Schr. S. 472—81. — Schmid, a. Schr. 2. Bd. S. 131—218. — Lutterbeck, a. Schr. II. S. 177—86.

Die Lehre des Jakobus wurde dargestellt von Neander, a. Schr. S. 744—757. — Lechler, a. Schr. S. 111—116, vergl. Köstlin, a. Sch. S. 501 ff. und Baur, Paulus der Ap. u. s. w. S. 677 ff. — Schmid, a. Schr. 2. Bd. S. 96—150. — Lutterbeck, a. Schr. II. S. 169—177.

Ueber die Lehre der Apokalypse vergl. Köstlin, a. Schr. S. 482—500.

γ. Durch Darstellung der neutestamentlichen Grundanschauung. Hierher gehört die christl. Lehr-Wissenschaft nach den bibl. Urkunden von J. T. Beck. 1. Th. die Logik der christl. Lehre. Stuttg. 1841. — Hofmann, der Schriftbeweis. Nördl. 1. Bd. 1852. 2. Bd. 1. Abth. 1853.

δ. durch zusammenhängende Entwickelung des gesammten im N. T. enthaltenen Lehrgehaltes.

αα. Bearbeitungen rationalistischer oder auf verwandtem Standpunkt stehender Verfasser: G. Lorenz Bauer, biblische Theologie des N. T. Leipzig 1800. 4 Bände, und biblische Moral des N. T. Leipzig 1804. 2 Bände. 8. — (Pölitz), das Urchristenthum nach dem Geiste der sämmtlichen neutestamentl. Schriften entwickelt. 1. Th. Danz. 1802. — Hartmann, Blicke in den Geist des Urchristenthums. Düsseldorf 1802. — (Thurn) Sammlung abweichender Vorstellungen der neutest. Schriftsteller über einen und denselben Gegenstand. 1803. — Cludius, Uransichten des Christenthums. Altona 1808. — Schwarz, die Lehre des Evangeliums aus den Urkunden dargestellt. Heidelberg 1808. — J. A. Eberhard, der Geist des Urchristenthums. 2 Theile. 1807. f. — G. P. C. Kaiser, bibl. Theologie oder Judaismus und Christianismus nach der grammatisch-historischen Interpretationsmethode und nach einer freimüthigen Stellung in die kritisch-vergleichende Universalgeschichte der Religionen und in die universale Religion. Erl. 1813 u. 14. — L. D. Cramer's Vorlesungen über die bibl. Theologie des N. T., herausgeg. von Naebe. Leipz. 1830. — C. F. Boehme, die Religion Jesu Christi aus ihren Urkunden. Halle 1825, und von dems.: die Religion der Apostel Jesu Christi. Halle 1829. — Matthaei, der Religionsglaube der Apostel Jesu. Göttingen 1826—29. — Dan. von Cölln's, bibl. Theologie, herausgeg. von Dr. David Schulz. 2. Bd.: die bibl. Theologie des N. T. Leipzig 1836.

ββ. Bearbeitungen von Theologen vermittelnder Richtung: de Wette, bibl. Dogmatik alten und neuen Testa-

mentes oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und Urchristenthums. Berlin 1813. — Rückert, christliche Philosophie oder Philosophie, Geschichte und Bibel nach ihren wahren Beziehungen zu einander dargestellt. 2. Bd: Bibel d. h. systematische Darstellung der theologischen Ansichten des Neuen Testamentes. Leipzig 1825. — Baumgarten-Crusius, Grundzüge der bibl. Theologie. Jena 1828. — E. Reuss, *histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. 2 voll. Strassb.* 1852.

γγ. Bearbeitungen kirchlicher Theologen: Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 3. Aufl. 1841. 2. Bd. sechster Abschnitt: die apostolische Lehre. S. 564—796. — Lutz, bibl. Dogmatik, nach dessen Tode herausgeg. von Rud. Ruetschi. Pforzheim 1847. — Lechler, das apostolische und das nachapostolische Zeitalter. Haarl. 1851. 1. Buch. — Hofmann, der Schriftbeweis. Nördl. 1852. — Lutterbeck, die neutestamentl. Lehrbegriffe oder Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende, die Vorstufen des Christenthums und die erste Gestaltung desselben. Ein Handbuch für älteste Dogmengeschichte und systematische Exegese des N. T. Mainz 1852. 2. Bd. — Chr. Fr. Schmid, bibl. Theol. des N. T., herausgeg. von Dr. Weizsäcker, 2 Thle. Stuttg. 1853.

2. In formaler Hinsicht

wurde die Theologie des N. T. seit Gabler fortgebildet

a. indem man den Begriff der biblischen Theologie überhaupt und namentlich den der Theologie des N. T., ihre Aufgabe, ihr Verhältniss zu andern Disciplinen und ihre Behandlungsart weiter ins Klare zu setzen und vor Missverständnissen zu sichern suchte. In dieser Hinsicht sind ausser den umfassenderen Werken, welche die gesammte biblische Theologie des N. T. darstellen, folgende Abhandlungen zu nennen: C. Chr. Erh. Schmid, *dissertationes de theol. bibl. Jen.* 1788. 4. — Stein, über den Begriff und die Behandlungsart der bibl. Theol. des N. T. (in den Analekten von Keil u. Tzschirner, Bd. III. 1. Stück S. 151. ff. 1816). — Schirmer, die bibl. Dogmatik in ihrer Stellung und

ihrem Verhältnisse zu dem Ganzen der Theologie, 1820. — Schmid, über das Interesse und den Stand der bibl. Theologie des N. T. in unsrer Zeit (Tüb. Zeitschr. 1838. 4. Hft.). — Schenkel, die Aufgabe der bibl. Theologie in dem gegenwärtigen Entwickelungsstadium der theol. Wissenschaft (Stud. u. Krit. 1852. 1. Hft. S. 40 ff.). — Weiss, das Verhältniss der Exegese zur bibl. Theologie (in der deutschen Zeitschrift, 1852 Nr. 38 u. 39.).

Schirmer schliesst sich in seiner Begriffsbestimmung im Wesentlichen ganz an Gabler an. Nach ihm ist (S. 189 f.) die biblische Dogmatik „diejenige Wissenschaft, welche die rein historischen und dem jedesmaligen Charakter der Schriftsteller gemäss erklärten einzelnen Bibellehren systematisch zusammenstellt, dabei aber weder in Ansehung des Inhalts, noch in Ansehung der Form die Dogmatik und Religionsphilosophie unsres Zeitalters zu Rathe zieht, so wenig als es ihr um ein solches Christenthum zu thun ist, das die Bedürfnisse irgend eines Zeitalters, z. B. des unsrigen befriedigen soll". Aehnlich definiren unsre Wissenschaft auch Cramer, Baumgarten-Crusius, von Cölln, Vatke, Lutz. Etwas abweichend de Wette (a. a. O. S. 39.): „Die biblische Dogmatik stellt das Christenthum dar in seinem Verhältniss zur jüdischen Zeitbildung." Zu weit Schmid (a. a. O. S. 125.): „Wir verstehen unter der biblischen Theologie des N. T. die historisch-genetische Darstellung des Christenthums, wie dieses in den canonischen Schriften des N. T. gegeben ist." Wie über diese Begriffsbestimmung zu urtheilen, darüber vergl. oben §. 4. Von einem tieferen Blicke in das Wesen und die Aufgabe der biblischen Theologie zeugen die Worte Schenkels (a. a. S. 61.): „Die Schrift ist ein zusammenhängender, in stetem Wachsen begriffener, aus lebendigen Gliedern bestehender, Organismus, der aus einem ihm zu Grunde liegenden und selbständig innewohnenden Principe verstanden werden muss: diesen wichtigen uud folgenreichen Satz in allen seinen wissenschaftlichen Consequenzen darzulegen, das ist die Hauptaufgabe, welche die bibl. Theologie in nächster Zukunft zu lösen hat, und mit dessen Lösung sie der gesammten theol. Wissenschaft ohne Zweifel einen grossen Dienst leisten wird. Erst so wird das alte Testament seine richtige Stellung zum neuen finden. Erst so wird die Typik und Symbolik des jüdischen Ceremonialgesetzes ihr volles religionsgeschichtliches Licht erhalten. Erst so wird das prophetische Element zum gesetzlichen in sein rechtes Verhältniss treten. Von diesem Standpunkte aus wird dem Forscher das Kleinste nicht zu klein, das Geringste nicht zu gering erscheinen. Wie an jenen mittelalterlichen Domen, deren Wunderbau unser Herz heute noch mit ehrfurchtgebie-

tendem Staunen erfüllt, bei sorgfältiger Betrachtung auch die unbedeutendsten Verzierungen zur Vollendung des Ganzen gehören, und den Gesammteindruck erhöhen helfen, ja wie selbst die Mächte der Finsterniss die schlanken Bögen und Thürme mittragen helfen müssen: so dient auch im Wunderbau der heil. Schrift das Kleinste wieder dem Grössten, und die finsteren Gewalten, deren Dasein und Machtäusserung die Schrift uns enthüllt, sind nur die unfreiwilligen Werkzeuge, die zur Verherrlichung dessen mitbeitragen müssen, in dem Gott die Welt geschaffen und durch den er sie erlöst hat, um sie einst zum vollendeten Tempel seines himmlischen Reiches auszubauen. Und wie die Grundform jener alten Dome in der Regel das Kreuz ist, das im himmelanragenden Thurme gleichsam seine Erhöhung und Verklärung feiert, so ist auch das Kreuz der Versöhnung, die in der Person des Weltheilandes vollzogen ist, die Grundform der heil. Schrift, und nun nachzuweisen, wie von der weitesten Peripherie aus alle Radien der Schriftoffenbarung in dieses Centrum auslaufen, wie in dieser Thatsache sich Alles erfüllt und von ihr aus sich Alles erklärt, das ist die höchste Aufgabe für die künftigen biblischen Theologen!"

b. Die Folge davon, dass man den Begriff und die Aufgabe der bibl. Theologie jetzt immer klarer sich zum Bewusstsein brachte, war: dass man nun auch hinsichtlich der Eintheilung sich mehr durch das zu behandelnde Objekt bestimmen liess. Während man bis dahin A. und N. T. nicht von einander getrennt und die gesammte bibl. Lehre nach einem von Aussen an dieselbe herangebrachten Schema, nach der in der Dogmatik hergebrachten Ordnung der einzelnen Lehren, dargestellt hatte, fragte man jetzt, welche Ordnung durch die Bibel selbst geboten werde. So gelangte man 1) zu dem Resultat, dass das A. und N. T. von einander gesondert werden müssen. Diese Sonderung, welche als ein entschiedener Fortschritt zu betrachten ist, vollzog zuerst Lorenz Bauer, dem hierin die meisten andern bibl. Theologen nachfolgten. Rückfällig wurden nur Baumgarten-Crusius und Lutz, welche alt- und neutestamentliche Lehre wieder zu einer Einheit verbanden. 2) Was die Darstellung der neutestamentlichen Lehre selbst betrifft, so hat man es hinsichtlich der hier anzuwendenden Ordnung noch nicht zur Einstimmigkeit bringen können, wie die grosse Verschiedenheit der Eintheilungen zeigt. Während Baumgarten-Crusius, Beck und

Hofmann sich durch die Ordnung des Systems, welches sie in der Schrift finden, bestimmen lassen, stellen dagegen Lor. Bauer, Neander und Lutterbeck die gesammte neutestamentliche Lehre nach der Ordnung der Schriftsteller oder nach der Verschiedenheit der im N. T. enthaltenen Lehrbegriffe dar. Cramer sucht diese beiden Eintheilungen mit einander zu verbinden; de Wette, Boehme, von Cölln, Schmid stellen die gesammte neutestamentliche Lehre in zwei Haupttheilen dar, indem sie die Lehre Christi von der Lehre der Apostel trennen, womit von Cölln noch die wunderliche Untertheilung in symbolische und nichtsymbolische Lehre verbindet. Lechler macht den Fortschritt in der Lehrentwickelung des apostolischen Zeitalters zum Haupt-Eintheilungsgrunde, wogegen Lutz das System der Grundideen der biblischen Religion für sich von der „Darstellung der Verbindung, in welche die in der Bibel erzählten Thatsachen mit jenen Ideen getreten sind, und durch welche diese letzteren theils verwirklicht erscheinen, theils ihre fortschreitende Entwickelung bis zur Vollendung erhalten haben,“ glaubt unterscheiden zu müssen. Einen zum Theil richtigen Blick that Schirmer, wenn er die bibl. Dogmatik in folgende drei Theile zerlegte: 1) Darstellung der Lehrbegriffe der einzelnen Schriftsteller des N. T. nach der Zeitfolge der Schriften; 2) Darstellung der von allen Schriftstellern des N. T. einstimmig vorgetragenen Lehren; 3) Darstellung des Lehrbegriffs Jesu selbst. Nur möchte die Darstellung des Lehrbegriffs Jesu nicht hierher gehören. Sehr zu beachten ist ferner die von Weiss vorgeschlagene Eintheilung, nach welcher die bibl. Theologie ebenfalls in drei Theile zerfällt. Der erste Theil hat nach ihm den Lehrgehalt der einzelnen Schriftsteller zu entwickeln, der zweite vergleicht die verschiedenen Lehrbegriffe mit einander und der dritte hat die denselben zu Grunde liegende Einheit zur Darstellung und Anschauung zu bringen. Doch kann natürlich diese Eintheilung nur bei Darstellung des N. T., nicht, wie Weiss meint, bei der bibl. Theologie überhaupt angewandt werden,

da es gewiss sehr wenig angemessen wäre, auch im A. T. verschiedene Lehrbegriffe von einander zu sondern. Hier würde jedenfalls der erste mit dem zweiten Theile zusammenfallen müssen. Das Fehlerhafte bei der Weiss'schen Eintheilung scheint uns aber besonders das zu sein, dass er nicht die Darstellung der allen einzelnen neutestamentlichen Schriftstellern gemeinsamen Grundanschauung, der Grundbegriffe, voranstellt, da diese doch der Hauptsache nach eher da war, als die einzelnen Lehrbegriffe, diese eigentlich nur Modificationen der Grundanschauung sind.

Lutz spricht sich a. a. O. S. 14 f. über die Eintheilung der biblischen Dogmatik in folgender Weise aus: „Es würde nicht genügen, die einzelnen Religionsideen in ihrer chronologischen Folge nach rein historischen Rücksichten darzustellen, oder nach einer selbstgewählten, den allgemeinen Religionsbegriffen angemessen scheinenden Verbindung. Vielmehr muss das eigenthümliche Wesen der bibl. Religion selbst die Form und den Eintheilungsgrund geben. Wir versuchen das so: in dem eigenthümlichen Wesen der bibl. Religion sind vor allem zwei Elemente unterscheidbar: die Ideen für sich selbst, welche das System der bibl. Religion an und für sich als die Inhaltssumme der vollendeten religiösen Wahrheit constituiren, und die Auffassung dieser religiösen Ideen als historisch gewordener, als Fakta, welche diese Idee in einem concreten Erscheinen darstellen und dabei aufgefasst sind als eine Offenbarung Gottes, welcher in diesen äusserlichen Thatsachen sich selbst offenbart und durch sie pragmatisch seinen vorherbestimmten Rathschluss der Vollendung erfüllt, jene Ideen in Thaten verwirklicht. Dem idealen, innerlichen Element ist dabei die Priorität und Causalität zuzuschreiben, die Ideen waren zuerst da, erst dann wurden die Thatsachen in sie und nach ihnen aufgefasst; in den Faktis aber lag dann eine entwickelnde, treibende, die Ideen näher entfaltende und bestimmende Einwirkung und zugleich ein ihnen entsprechendes, consequentes, pragmatisches Fortschreiten. Das Auseinanderhalten dieser zwei Elemente ist für die bibl. Dogmatik sehr wichtig und bietet besonders zwei Vortheile: 1) die Deutlichkeit der Einsicht in das eigenthümliche Wesen der bibl. Religion überhaupt und besonders in die Priorität und Causalität des ideellen Elements gegenüber dem historischen, wie auch in die Vollendung des Ganzen im Christenthum als dem vollendeten Zusammentreffen beider Elemente in der Erscheinung Christi und im Glauben an ihn; 2) die Evidenz der Einheit der bibl. Religion im A. und N. T. dem Wesen nach, da auch ihr Höchstes, das Christenthum, nur hervorgeht aus den, beiden Theilen gemeinsamen, Grundideen."

Zu beachten sind auch die Worte, mit denen Weiss seine Ansicht über die Eintheilung der bibl. Theologie weiter ausführt: „Für die bibl. Theologie — sagt er a. a. O. S. 110—112. — ergiebt sich zunächst die Aufgabe, den Lehrgehalt der einzelnen bibl. Schriftsteller zu entwickeln. Freilich nicht in dem Sinne, als wollten wir aus jedem wieder ein eigenes System herausspinnen. Die bibl. Schriftsteller haben kein System (?) und können keines haben, weil ihre ganze Lehre keine aprioristische Schöpfung menschlicher Spekulation ist, sondern eine Zusammenfassung und Verarbeitung der einzelnen Offenbarungsmomente die ihnen geworden. Darum enthalten sie aber auch nicht etwa nur unlogisch zusammengeworfene Gedanken. Sie haben ihre bestimmten Gedankenverknüpfungen, Gedankenunterordnungen, Gedankenkreise, die sich hie und da, wie bei Paulus, wirklich der systematischen Form nähern. Je mehr es gelingt, diese Gedankenkreise nicht nach abstrakten Kategorien *a priori* zu construiren oder mechanisch zusammenzuleimen, sondern durch eine glückliche Intuition aus dem Kern einer lebendigen Persönlichkeit herauszubegreifen und zu entwickeln, dass alle Radien derselben wieder in diesen Mittelpunkt zusammenlaufen, um so vollständiger wird die Aufgabe der bibl. Theologie gelöst sein. So erhalten wir den Inhalt der Schriftlehre stets in lebendiger Verbindung mit dem Quelle, aus dem sie geflossen ist, mit der Inspiration der heiligen Schriftsteller; so können wir darum allein eine wirkliche lebensvolle Anschauung von ihr bekommen. So wird uns die Schriftlehre nie zum todten Buchstaben werden; denn wir schauen sie nur an und in lebendigen Persönlichkeiten.“

„Die zweite Aufgabe der bibl. Theologie ist eine historisch-comparative; sie vergleicht die verschiedenen Lehrbegriffe mit einander. Hier wird sie bald einen Fortschritt in der Entwickelung der christlichen Wahrheit wahrnehmen; denn die Offenbarung, sobald sie in die Welt eintritt, tritt unter das Grundgesetz aller historischen Entwickelung, unter das der Allmählichkeit, des Werdens. In dieser Beziehung wird sie zur bibl. Dogmengeschichte. Freilich ist dieses Werden nicht ein solches, welches durch die Gegensätze von Wahrheit und Irrthum sich fortbewegt, denn damit wäre der unfehlbare Charakter der Offenbarung aufgehoben, sondern es findet nur ein Mehr oder Minder in der Erkenntniss, Durchschauung und Verarbeitung der gegebenen Wahrheit statt. Es ist eine Entwickelung ähnlich der, welche aus dem Keime der Pflanze, aus der verschlossenen Knospe die Blüthe hervortreibt. Darum ist das Wesen des in Christo erschienenen Heils in jedem Moment dieser Entwickelung gegenwärtig. Und dieses ist denn auch wieder die Einheit im Mannichfaltigen, das Bleibende im Wechsel. Wenn im Glase der Sonnenstrahl sich bricht, zersplittert er sich in die bunten Farben des Regenbogens; allein durch das Sammelglas ist es möglich, dieselben wieder in die Einheit

des Sonnenlichtes zusammenzufassen. So und nicht anders ist es mit dem Einen Lichte der göttlichen Wahrheit und seiner Brechung in den mannichfachen Lehrtropen der biblischen Schriftsteller. Es gibt in ihnen und durch sie eine Einheit der göttlichen Wahrheit, die aus dem Einen Geiste stammt, welcher sie alle durchgeistete. Und diese Einheit zur Darstellung und Anschauung zu bringen, ist die dritte Aufgabe der bibl. Dogmatik."

„In diesen drei Theilen, dem vorwiegend exegetischen, dem mehr historischen und dem mehr systematischen vollendet sich die Aufgabe der bibl. Theologie."

Nachdem wir bisher das, was auf dem Gebiete der Theologie des N. T. seit Gabler geleistet worden ist, im Allgemeinen betrachtet und die Fortschritte näher bezeichnet haben, wenden wir uns nun zum Schluss dieser geschichtlichen Uebersicht noch zu einer näheren Betrachtung und Kritik der einzelnen Hauptwerke, in denen seit jenem Wendepunkte die Theologie des N. T. dargestellt worden ist.

Kritik der wichtigsten Darstellungen.

§. 14.

Wie die Nothwendigkeit der Trennung der biblischen Theologie von der Dogmatik zuerst von einem rationalistischen Theologen erkannt worden war, so fand nun auch die Ausbildung jener als selbstständiger von der Dogmatik verschiedener Wissenschaft zunächst von Seiten rationalistischer Theologen Statt. Schon hieraus lässt sich schliessen, dass jene ersten Darstellungen ihrer Idee nur in sehr unvollkommener Weise entsprechen konnten. Je ferner ihre Verfasser dem biblischen Christenthum standen, desto weniger waren sie im Stande, in den Geist des N. T. wirklich einzudringen und sein System zu erfassen. Die ersten Darstellungen können daher Alles Andere gewiss mit grösserem Rechte, als Darstellungen gerade der biblischen oder der neutestamentlichen Theologie genannt werden. Christus erscheint in ihnen wesentlich als ein weiser Religionslehrer, dessen Hauptbedeutung darin besteht, dass er die Lehren des A. T. zu vervollkommnen suchte, Zeitvorstellungen einer Reinigung unterwarf und diese so gestaltete Lehre seinen Jün-

gern überlieferte, welche sie weiter ausbildeten und anwandten, ebendamit aber in vielen Punkten trübten und verunreinigten. Als Hauptrepräsentant dieser Richtung erscheint Lorenz Bauer mit seinen beiden Schriften: Biblische Theologie des N. T. Leipz. 1800. 4 Bde. und Biblische Moral des N. T. Leipz. 1804. 2 Bde.[1]

Zur Würdigung namentlich der ersteren dieser beiden Schriften führen wir hier Einiges dieselbe Charakterisirende an. Der Zweck, den ihr Verfasser mit derselben verfolgt, ist: dahin zu wirken, dass man in den Stand gesetzt werde „über die Wahrheit und Göttlichkeit der Lehre Jesu ein unpartheiisches Urtheil zu fällen, und ob sie verdiene, allgemeine Weltreligion zu sein und zu werden, ob sie zum Glück und Segen der Menschheit in die Welt sei eingeführt worden, und ob nicht blos das Volk, sondern auch der Weise und Aufgeklärte, der wahre Philosoph, sich nicht schämen dürfe, an sie zu glauben" (S. 9). „Wie könnten wir — sagt er — zu der Scheidung zwischen Wahrheit und Irrthum sicherer wirken, wie die Entscheidung der grossen Frage, die viele tausend gutgesinnte Menschen interessirt, ob das Christenthum eine vernünftige und göttliche Religion sei u. s. w., näher herbeizurücken auch von unsrer Seite uns bestreben, als wenn wir aus den Urkunden der christlichen Religion, den Schriften des N. T., ganz unpartheiisch, ohne Vorliebe für sie, auch ohne Hass gegen sie, und mit den Vorkenntnissen, die zum richtigen Verstehen derselben erfordert werden, darzuthun suchen, was denn eigentlich die christliche Religionstheorie sei, wofür Jesus wolle gehalten werden, und aus welchen Gründen er verlange, dass man ihm glaube. Denn nur erst dann, wenn dieses endlich erforscht ist, kann der, welcher nichts ohne vorhergegangene Prüfung annimmt, aber der Stimme der Wahrheit auch gern sein Ohr öffnet, zur Annehmung und Verwerfung des Christenthums sich entschliessen." S. 6 giebt ferner B. eine Definition der biblischen Theologie, die ganz mit der Gablerschen übereinstimmt: „Biblische Theologie — heisst es daselbst — soll sein eine reine und von allen fremdartigen Vorstellungen gesäuberte Entwickelung der Religionstheorie der Juden vor Christo und Jesu und seiner Apostel nach den verschiedenen Zeitaltern und Ansichten der heiligen Schriftsteller, aus ihren Schriften hergeleitet." Dieser Definition gemäss scheidet Bauer zwischen biblischer Theologie des alten und der des neuen Testaments und dringt darauf, dass man bei der Theologie des N. T. die verschiedenen Schriftsteller unterscheide und genau sowohl das ihnen Gemeinsame als auch das den Einzelnen Eigenthüm-

[1] Von demselben erschien 1803 auch ein *breviarium theologiae biblicae.*

liche ausmittele. Demnach theilt er die ganze Theologie des N. T. in 6 Abschnitte: 1) Lehre Jesu nach Matthäus, Marcus und Lucas; 2) Lehre Jesu nach dem Typus des Johannes; 3) der christliche Lehrbegriff nach der Offenbarung Johannis; 4) nach Petrus; 5) Bruchstücke des christlichen Lehrbegriffs aus dem 2. Briefe Petri und dem Brief Judä; 6) der Lehrbegriff Pauli. Jeden dieser Lehrbegriffe theilt er ein in die Christologie, Theologie und Anthropologie. Was den Lehrbegriff Jesu betrifft, so bemüht er sich sorgfältig zu scheiden, was darin Zeitbegriffe seien, nach welchen er sich bequemt habe, und was allgemein gültige Wahrheit für alle Zeiten und Orte. Auch sucht er Lehre und Beweis der Lehre von einander abzusondern. Der letztere sei oft nach der Fassungskraft der Zuhörer eingerichtet, ein *argumentum κατ' ἄνθρωπον*, nicht κατ' ἀλήθειαν gewesen. Ferner scheidet er die eignen Vorstellungsarten, Philosopheme und Traditionen der Apostel von dem Lehrbegriff Jesu, und sucht endlich zu bestimmen, was als allgemeingültiges Christenthum übrig bleibe.

Aus diesen Bemerkungen wird hinlänglich hervorgehen, was durch die Schrift geleistet worden und was man in derselben zu suchen hat. Es wird nicht geleugnet werden können, dass mit ihr ein gewisser Fortschritt gemacht sei, wenn man sie mit früheren Bearbeitungen vergleicht. Bauer ist der erste, welcher die Theologie des N. T. als eine rein historische Wissenschaft durchzuführen den. Versuch macht. Für einen wesentlichen Fortschritt wird man es ferner halten müssen, wenn hier zuerst das N. T. abgesondert vom A. behandelt wird; für einen Fortschritt, wenn auf den Unterschied, der zwischen den einzelnen Zeitaltern und Schriftstellern besteht, Rücksicht genommen und demgemäss die Theologie des N. T. eingetheilt wird. Dagegen wird man nicht verkennen können, dass die Ausführung bei weitem nicht dem entspricht, was man nach der Begriffsbestimmung erwarten sollte, wie denn der Verfasser auf seinem theologischen Standpunkt überhaupt unfähig war, die Lehre des N. T. und seine eigene Lehre auseinanderzuhalten. Die wesentlichsten Mängel des Werkes sind folgende: 1) wird in der Ausführung die Theologie des N. T. vielfach mit der Dogmatik vermischt, mithin der historische Charakter der Wissenschaft nicht festgehalten. Dies zeigt sich namentlich darin, dass auch untersucht wird, was allgemeingültige Wahrheit für alle Zeiten sei, und dass die Lehre des N. T. einer Beurtheilung unterworfen und Polemik gegen das kirchliche System einmischt wird; 2) unterscheidet B. die wirkliche Ansicht Jesu und der Apostel von ihrer Lehre, indem er sich zur Accommodationstheorie bekennt. Hierdurch wird er genöthigt, einen grossen Theil der Lehre des N. T. als nicht wirkliche Lehre Jesu und der Apostel auszuscheiden; 3) wenn es als ein Fortschritt angesehen werden muss, dass Bauer die Theologie des N. T. nicht mehr ausschliesslich als Ein systemati-

sches Ganzes behandelt, sondern die Anschauung jedes einzelnen Schriftstellers für sich behandelt, so trägt dagegen auch seine Darstellung die Form der Dogmatik insofern noch an sich, als er die Anschauung jedes Einzelnen nicht in der Ordnung darstellt, in welcher es diese selbst verlangt, nach ihrem inneren Zusammenhang, sondern sie in das herkömmliche Schema der Dogmatik einzwängt, indem er die Christologie, Theologie, Anthropologie jedes Einzelnen nach der Reihe entwickelt. Auf das Verhältniss, in welchem die Einzelnen zu einander stehen, wird zwar bisweilen aufmerksam gemacht, aber zu oberflächlich. Ueberhaupt steht der Verfasser dem Geiste, aus welchem das N. T. hervorgegangen, fern, daher denn seine Exegese in der Regel das Richtige verfehlt.

§. 15.

Von nicht viel grösserer Bedeutung als das Werk von Bauer und die mit diesem ungefähr auf gleicher Stufe stehenden von Pölitz, Hartmann, Cludius, Schwarz u. A. ist eine Reihe späterer Bearbeitungen, wenngleich deren Verfasser sich bereits einigermassen über den Standtpunkt des *Rationalismus vulgaris* erhoben haben. Zu diesen rechnen wir namentlich das Werk von Kaiser „biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus nach der gammatisch-historischen Interpretationsmethode u. s. w. Erl. 1813 und 1814“, eine Schrift, die insofern einen Fortschritt macht, als sie zuerst die biblische Lehre von einem „universellen“ Standpunkt und im Zusammenhang mit andern Religionen des Alterthums zu betrachten sucht, der jedoch insofern hier ein nur untergeordneter Werth beigelegt werden kann, als man ihr überhaupt nur mit Unrecht den Namen einer biblischen Theologie geben kann. Sie enthält nämlich nicht eine Darstellung der biblischen Lehre, sondern sucht vielmehr die Entstehung der einzelnen biblischen Lehren und Gebräuche nachzuweisen, ist daher vielmehr eine allgemeine Religionsgeschichte oder eine Geschichte der einzelnen religiösen Ideen und Gebräuche mit Beziehung auf Judenthum und Christenthum, indem die Ausbildung derselben von den ersten Anfängen der Entwickelung des Menschengeschlechts bis auf Judenthum und Christenthum verfolgt und so auf historischem Wege zu erörtern gesucht wird, wie auf der Grundlage und

unter dem Einflusse der Religionsideen und Gebräuche der heidnischen Nationen sich allmählich die jüdischen und christlichen Ideen und Gebräuche nach ihrer biblischen Form in natürlicher Weise entwickelt haben.

Kaiser theilt die biblische Theologie in einen theoretischen und einen praktischen Theil „wovon jener die biblischen Religionsbegriffe oder Dogmen, dieser die menschlichen Beziehungen gegen das Göttliche (d. h. den Cultus und die religiöse Moral der Bibel) darstellt, indem er von dem Gesichtspunkt der „grammatisch-historischen Interpretationsmethode" ausgeht. Er will nämlich die biblischen Lehren und Gebräuche „frei von allem Synkretismus eines biblisch-symbolischen (Quenstedt, Calovius) oder biblisch-philosophischen (Teller) Systems, frei von allem Supernaturalismus oder Rationalismus, als in einer blos philologisch-historischen Untersuchung, die kein constitutives Princip gestattet, rein hermeneutisch darstellen". Auf die Frage, die er selbst in der Einleitung aufwirft: „welches Princip überhaupt für die Religion anzunehmen und mit dem historisch-biblischen insbesondere in Verbindung zu bringen sei", antwortet er S. VI: „Ich habe Gründe zu behaupten, dass weder das supernaturalistische, rein biblische, noch das rationalistische, und in diesem weder das eklektische Princip des gesunden Menschenverstandes, nicht einmal das der theoretischen Vernunft allein, noch das ethisch-kritische, noch das eudämonistische Princip oder das idealistische des seligen Anschauens allein das wahre sei, auch nicht der dem Supernaturalismus schärfer entgegengesetzte, alle Offenbarung Gottes aufhebende, theistische Naturalismus, sondern einzig das Princip des Universalismus. Ich verstehe unter diesem theils logisch und metaphysich die allgemeine Offenbarung Gottes an die Geisterwelt, also auch an die Menschheit, begründet durch Thatsachen in uns und ausser uns, nicht nur durch unsre intellectuelle oder moralische oder fühlende Natur allein, sondern durch unsre ganze treu dargestellte Menschheit, und fortlaufend durch alle Völker uud Zeiten, theils aber auch verstehe ich darunter praktisch eine allgemeine, deutliche, zureichende, umfassende, für den höchsten Zweck des Menschen heilsam wirkende Volksreligion." — „Dieses System des Universalismus allein scheint mir Consequenz zu haben, theils um den bibl. Urkunden und Lehren ihr Eigenthümliches in der gelehrten Hermeneutik, wie überhaupt jedem das Seine zu lassen, indem nach dem weisen göttlichen Gesetze der Allmähligkeit und Stetigkeit und der menschlichen Vernunft und Freiheit (nicht nach einer Accommodation von Seiten Gottes) alle älteren Zeitreligionen Zeitbegriffe an sich tragen und zur idealen ewigen Religion nur emporkeimen, theils um eine reine, den ganzen Menschen umfassende, vernünftige und ethisch-ästhematische

Universalreligion, die auf ihrem eigenen heiligen Principe beruht, allgemeiner zu machen und zu heben, theils aber auch endlich um die bibl. Religion, die allerdings nach obigem Gesichtspunkte des Universalismus auch eine geoffenbarte ist, durch welche die ewige Vorsicht unzählig viel Gutes für die Menschheit bereits gewirkt hat, nach ihren Hauptlehren in die universale aufzunehmen, die Zeitideen zu sondern, ihr Mythisches praktisch wohlthätig zu machen und ihr Positives nach dem Hange und dem Bedürfnisse des grossen Haufens zu schützen und für die Exoteriker nicht nur, sondern auch für die Esoteriker — brauchbar zu machen.“ — Aus der angeführten Stelle wird ersichtlich sein, dass der Verfasser dieses Werkes auf dem Standpunkte eines von der neuern Philosophie berührten Rationalismus stehe, auf einem Standpunkt, auf dem er sich selbst als im Besitz der universellen Religion weit über die bibl. erhaben dünkt. Die bibl. Religion coordinirt er von vorn herein sämmtlichen vorchristlichen Religionen und betrachtet jene wie diese nur für vorübergehende Erscheinungen der Religion überhaupt, welche, wie alle übrigen, nach Abstreifung ihrer zeitlichen Form in die Universalreligion habe aufgehen müssen. Abgesehen daher davon, dass der Verfasser gar nicht darauf ausgeht, die bibl. Religion an und für sich darzustellen, sondern vielmehr die Religion überhaupt, nur mit besonderer Beziehung auf Judenthum und Christenthum, musste auch das, was er von der bibl. Religion sagt, äusserst unvollkommen ausfallen, da er die wesentlichsten Elemente ihrer Lehren als blosse Zeitvorstellung ziemlich geringschätzig behandelt und bei Seite schiebt. Schenkel sagt von diesem Werke sehr richtig: „Das Buch von Kaiser gehört zu den sonderbaren Erscheinungen in der deutschen Theologie, die wir uns nur aus der Verwirrung aller Begriffe, welche im Anfange dieses Jahrhunderts auf theologischem Gebiete herrschte, erklären können. Verdienstlich ist dasselbe insofern zu nennen, als Kaiser zuerst das Bedürfniss nach einer principiellen Behandlung der bibl. Theologie gefühlt und ausgesprochen hat. Hiermit ist aber auch Kaisers Verdienst zu Ende.“ — „K. ist so fern davon, die Bibel aus ihrem eigenen Wesen oder Principe heraus verstehen zu wollen, dass er von vornherein es aufgibt, mit ihrem eigenen Wesen auch nur etwas anfangen zu können. In der willkührlichsten Weise werden daher bibl. Vorstellungen von ihm „universalisirt,“ d. h. in launenhafter Religionsmengerei mit andern Religionsvorstellungen zusammengeworfen und ihrer eigenthümlichen Wahrheitssubstanz entkleidet. Was bibl. Theologie an der Bibel ist, das ist ihm Schale, die an ihr zerschlagen werden muss, damit der Allerweltskern des Universalismus als Residuum zurückbleibe, ja selbst die bibl. Individualität Christi wird dahin universalisirt, dass Jesu

die glückliche Organisation der Phocione, Brutus, Luther zugeschrieben wird.“ (Schenkel a. a. O. S. 48 ff.)

§. 16.

Nachdem noch Matthäi, Böhme u. Cramer die Theol. des N. T. darzustellen, Stein und Schirmer ihren Begriff vor Missverständnissen zu sichern gesucht hatten, erschien als die vollendetste Bearbeitung unsrer Wissenschaft vom rationalistischen Standpunkt aus die bibl. Theologie von Cölln, eine Schrift, die sich sowohl durch Fülle des darin verarbeiteten Stoffs, als dadurch vor allen frühren vortheilhaft auszeichnet, dass sie den historischen Charakter unsrer Wissenschaft strenger durchzuführen versucht, als es bis dahin geschehen war, wie denn auch die in neuerer Zeit geschehenen sehr bedeutenden Fortschritte der Exegese nicht ohne Einfluss auf sie gewesen sind. Auf der andern Seite leidet freilich auch sie an nicht unerheblichen Mängeln, welche theils in der äusseren Anordnung und Eintheilung des Stoffs hervortreten, theils darin, dass der Verfasser bei allem Streben nach Treue und Objektivität oft doch gerade die wichtigsten Lehren des N. T. völlig missversteht.

Daniel von Cölln tadelt an den Darstellungen seiner Vorgänger mit Recht das, dass der Begriff der bibl. Theologie als einer lediglich historischen Wissenschaft noch nicht streng aufgefasst und richtig durchgeführt worden sei, indem bald das falsche Streben nach einer praktischen oder populären Behandlungsweise, bald unrichtige Vorstellungen von ihrem Verhältniss zum theologischen System, zur allgemeinen Religionsgeschichte oder zur Religionsphilosophie den wahren Gesichtspunkt verrückten. Daher denn überall dieselben bibl. Beweisstellen gebraucht würden, weil sie gerade in dem System gebräuchlich gewesen, überall finde sich eine ähnliche Reihenfolge der Abschnitte und Hauptstücke, eine ähnliche Verknüpfung der Vorstellungen, auf welche man nimmermehr hätte gerathen können, ohne die Kirchendogmatik einer bestimmten Confession vor Augen zu haben. Die Zeitfolge werde bald nach einer solchen Vereinzelung des Stoffs behauptet, die Vorstellungen selbst so zwecklos nach den Personen unterschieden, dass jeder Gesammteindruck sich verlieren müsse, während bei Andern gar keine Succession im Entwickelungsgange der Religionsbegriffe bemerklich werde.

Ihm selbst ist es daher bei seiner Darstellung hauptsächlich um Folgendes zu thun:

1) Um sorgfältige Unterscheidung der Zeiten und Lehrer, sowie der unmittelbaren oder mittelbaren Darstellung und Lehre. In der Theologie des N. T. bildet ihm der Anfang einer selbstständigen apostolischen Wirksamkeit eine stark hervortretende religiöse Bildungsstufe und es zerfällt ihm daher die gesammte Theologie des N. T. in 2 Hauptabschnitte: a) evangelische Lehre oder Darstellung der von Jesu selbt vorgetragenen religiösen Ideen; b) apostolische Lehre oder Darstellung der Art und Weise, wie die religiösen Ideen Jesu von seinen nächsten Schülern und deren Gehülfen aufgefast und weiter entwickelt wurden.

Bei jeder dieser beiden Perioden sucht er zuerst die Quellen auszumitteln, aus denen die Beschaffenheit der Religionsbegriffe während derselben erkannt werde, und nach Zeitalter und Verfasser, Beschaffenheit des Textes und dem Grade ihrer Glaubwürdigkeit kritisch zu bestimmen. Ferner zeigt er, in welchem Verhältnisse die Quellen selbst zu der darzustellenden Lehre stehen, ob der Lehrer in ihnen seine eignen religiösen Vorstellungen unmittelbar entwickele oder von den religiösen Vorstellungen und Lehrvorträgen eines andern Lehrers nur Bericht erstatte. Er legt sodann in einem jeden Zeitabschnitte die äusseren Verhältnisse des Volkes und der Lehrer nach ihren Veränderungen im Grossen und inwiefern sie auf die Lehre einwirkten, dar, d. h. er gibt eine Uebersicht der Geschichte des Volkes und der einzelnen Lehrer aus dem Gesichtspunkte der religiösen Bildung, weil der Geist der Lehre nur in jedesmaliger Verbindung mit der Geschichte verstanden werden könne. Und endlich bestimmt er, ehe er zum Einzelnen übergeht, den religiösen Grundcharakter jeder einzelnen Periode. Er dringt darauf, dass kein gleichförmiges Schema durch alle Abschnitte hindurch gewählt werde, sondern dass nach Massgabe des ermittelten religiösen Grundcharakters der besondern Zeitabschnitte auch die Anordnung und Stellung der einzelnen Begriffe bestimmt werde. Wo ferner unter den Lehrern verschiedene Richtungen oder Schulen sich unterscheiden lassen, seien diese scharf auseinanderzuhalten, und jede nach ihrer chronologischen Succession darzulegen.

2) Fordert er ein strenges Festhalten der Ansicht und Denkart der biblischen Lehrer und Schriftsteller bei der Auffassung und Stellung ihrer Religionsbegriffe, d. h. er will den Gegenstand völlig unabhängig vom kirchlichen Systeme und von jedem philosophischen Parteiinteresse dargestellt haben. Es komme nicht darauf an, ob die Anordnung den Gesetzen einer philosophischen Wissenschaft entspreche oder ob die dargelegten Begriffe selbst ihren Merkmalen nach philosophisch begründet und zu einer auf Ver-

nunftgünden beruhenden Ueberzeugung geführt werden könne, sondern darauf, dass man sie genau so wiedergebe, wie sie in den ursprünglichen Zeugen sich aussprechen.

Endlich 3) findet er auch nöthig: eine Darlegung und Erläuterung der symbolisch-mythischen Einkleidungsformen und des Verhältnisses derselben zu den reinen Begriffen sowohl, als auch zu der Ueberzeugung des Lehrers. Solle nämlich die bibl. Theologie ein vollständiges Bild von der Denkart der bibl. Schriftsteller geben, so müsse sie nicht nur die denselben eigenthümlichen Begriffe, sondern sie müsse auch die ihnen eigenthümliche Form der Einkleidung derselben in ihre Darstellung aufnehmen. Sie müsse also neben dem Begriffe auch das Symbol und den Mythus umfassen. Zu der vollständigen Kenntniss der Denkart der bibl. Verfasser gehöre aber auch noch, dass gezeigt werde, in welchem Verhältnisse die eigne Ueberzeugung der Verfasser zu den Symbolen und Mythen gestanden habe, oder ob diese Formen ihnen als solche bewusst gewesen oder nicht. Der Verfasser unterscheidet daher in beiden Abschnitten, sowohl bei der Lehre Jesu, als bei der der Apostel: die unsymbolische und die symbolische Religionslehre und rechnet zur erstern 1) die Lehre vom göttlichen Wesen und seinem Verhältniss zur Welt; 2) die Lehre von den erschaffenen Geistern und ihrem Verhältniss zum göttlichen Wesen, welchen beiden Abschnitten er noch einen Anhang über die Dreiheit des göttlichen Wesens beifügt. Als symbolische Lehre aber betrachtet er die Lehre vom Reiche Christi.

So sehr nun diese Schrift durch Fleiss, Reichhaltigkeit des in ihr verarbeiteten Materials und durch ein Streben nach Objektivität sich auszeichnet, so sind doch auch ihre Mängel zu bedeutend, als dass sie die zu immer tieferem Schriftverständniss fortschreitende Zeit länger hätte befriedigen können. Die Hauptmängel derselben sind folgende: 1) Was das Schriftverständniss selbst betrifft, so kann nicht geleugnet werden, dass der Verfasser trotz aller Versicherung, treu und unparteilich die Lehre der Schrift wiedergeben zu wollen, doch in Wirklichkeit gerade in den wichtigsten Punkten diese völlig verkannt hat. So wenn ihm die Ausdrücke Vater, Sohn und Geist nur drei Namen sind, durch welche die Eine göttliche Person nach verschiedenen Beziehungen bezeichnet werde, als Vater nach dem verborgenen Urgrunde ihrer Liebe; als Sohn, wiefern sie in einer menschlichen Erscheinung ihre Liebe vollständig hervortreten lasse und zu erkennen gebe; als Geist, wiefern sie sittlich erregend auf das Gemüth der durch den Sohn zum frommen Gottvertrauen Geführten unmittelbar einwirke (S. 104, 282); wenn der Grund der Sünde nach neutestamentlicher Lehre in der Sinnlichkeit gefunden wird (S. 80. 248); wenn der Mensch auch im natürlichen, unerlösten Zu-

stande das Vermögen haben soll, das Gute nicht nur zu wollen, sondern auch zu vollbringen (S. 248); wenn das Erlösungswerk Christi darein gesetzt wird, dass er durch seine Lehre und sein Leben die Ueberzeugung geweckt habe, dass Gott sich statt der Unvollkommenheit des Werkes den frommen Sinn und den guten Willen gefallen lasse, und dass der Tod nicht als Strafe, sondern als Uebergang zum wahrhaften Sein, zur Vereinigung mit Gott aufzufassen sei. (S. 316); wenn vom Satan gesagt wird, er habe im N. T. nur eine allgemeine symbolische Bedeutung, er werde nicht als ein eigentlich persönliches Wesen gefasst, sondern diene nur als Zeichen oder Sinnbild des ungöttlichen Princips, des kosmischen Sinnes, welcher den geistigen Zwecken des Gottesreiches feindlich entgegentrete (S. 73 f. 234. 237) u. s. w. 2) Ebensowenig können wir mit der äusseren Anordnung und Eintheilung des Stoffs übereinstimmen. So wenn der Verfasser jeden der beiden Hauptheile in symbolische und unsymbolische Religionslehre eintheilt, eine Unterscheidung, die wir als eine völlig willkührliche und unhaltbare bezeichnen müssen; wenn der Verfasser im Widerspruch mit seiner eignen Einsicht, dass kein gleichförmiges Schema durch alle Abschnitte hindurch gewählt, sondern dass die Anordnung und Stellung des Einzelnen von dem Charakter jeder Periode abhängig gemacht werden müsse, dennoch in jeder der beiden Abtheilungen dieselbe Reihenfolge beobachtet: endlich wenn auf die Verschiedenheit der einzelnen Lehrbegriffe nur ganz oberflächliche Rücksicht genommen wird.

§. 17.

An die Werke der eigentlich rationalistischen Schule schliesst sich zunächst eine Reihe biblisch-theologischer Schriften solcher Theologen an, die wir nicht unpassend als Uebergangstheologen bezeichnen können, insofern sie den Beruf hatten, die Theologie von den Fesseln des Rationalismus zu befreien und ein tieferes Verständniss der heiligen Schrift so wie des Christenthums überhaupt vorzubereiten. Zu diesen rechnen wir unter anderen die biblisch-theologischen Arbeiten eines de Wette, Rückert und Baumgarten-Crusius, Werke, die zwar an sich noch weit davon entfernt sind, treue und vollständige Darstellungen der Bibellehre zu sein, aber doch in demselben Grade, als ihre Verfasser dem bibl. Christenthume näher stehen, als die Vertreter des eigentlichen Rationalismus, auch tiefere Blicke in das System der neutestamentlichen Lehre, im Einzelnen wenig-

stens, eröffnen und gewiss für das Studium der bibl. Theologie sehr anregend gewirkt haben.

De Wette stellt sich die Aufgabe eine kritische Darstellung der sowohl im A. als im N. T. enthaltenen Religionslehre zu geben. Um diese Aufgabe lösen zu können, hält er es, von der Ansicht ausgehend, dass man eine bestimmte Religion nicht beschreiben könne, wenn man nicht zuvor genau wisse, was überhaupt zum Wesen der Religion gehöre, vor allen Dingen für nöthig, das Wesen der Religion näher zu bestimmen. Zum Wesen der Religion gehört nun nach seiner Meinung keineswegs Alles, was man gewöhnlich als dazu gehörig betrachtet, nämlich nicht alles dasjenige, was die äussere Erscheinung einer Religion darstellt. So gehöre auch nicht alles das zur biblischen Religion, was die Bibel enthält. De Wette will damit ebensowohl den älteren Theologen entgegen treten, welche Alles, was die Bibel enthält, für Offenbarung annehmen, als auch „gewissen neueren, welche ungläubig und ideenlos der Historie, der sie allein huldigen, dadurch sich recht treu zu beweisen meinen, wenn sie Alles buchstäblich auffassen, was sich auf dem Wege der Forschung darbietet, und sich innerlich zu freuen scheinen, wenn recht absurde, abergläubige Meinungen zum Vorschein kommen.“ Eine solche Begriffsbestimmung sei um so mehr nöthig, als die Religion immer, auch da, wo sie reiner hervortritt, mit der Ethik (Sittenlehre und Politik) eng verschlungen sich finde. Erscheine nun auch bei den Religionen des A. und N. T. der Geist der Religion und das religiöse Gefühl in grösserer Freiheit und Reinheit, als sonst, so seien doch auch sie nicht ganz frei von fremdartigen Bestandtheilen, zumal sinnlichen und gemein verständigen Begriffen. De Wette bestimmt daher, sich anschliessend an die Fries'sche Philosophie, zuerst den Begriff der Religion dahin, dass er sie als Glauben und Ahnung fasst. Ihr Gehalt sei die religiöse Wahrheit. Ihr Leben bestehe im Gegensatz zur Speculation und Ethik im Gefühl, und die Formen, unter denen sie sich am reinsten ausspreche, seien ästhetisch. Jede in das Mittelbare der Sprache und Symbolik hervorgehobene wahre religiöse Idee könne Offenbarung genannt werden, weil sie aus dem Unmittelbaren (der innern Offenbarung) stamme. Die geschichtliche Offenbarung sei nichts, als die hervorgetretene innere. Nach dieser Bestimmung geht de Wette dann dazu über, in Gemässheit dieses Begriffs die im A. und N. T. sich findenden rein religiösen Elemente von den fremdartigen Bestandtheilen zu scheiden, um so den Stoff für die bibl. Dogmatik zu finden. Bei der Scheidung des Fremdartigen beobachtet er das Verfahren, dass er den von der Geschichte gelieferten angeblich religiösen Stoff mit den Aussprüchen und Gesetzen des idealen Vernunftglaubens und des religiösen Gefühls vergleicht, um zu sehen, was derselben rein angehört. Das zu andern Vermögen des Geistes

nach Gehalt und Form Gehörige will er fallen oder nur als fremde Einkleidung stehen lassen, und fasst nur jenes als das wahre Wesen auf. Der auf diese Weise übrig behaltene Stoff bildet nun nach de Wette den Gegenstand der bibl. Dogmatik. Es unterscheidet sich diese nach seiner Meinung dadurch von der kirchlichen Dogmatik, dass sie die christliche Religion in ihrem Verhältniss zur jüdischen Zeitbildung darstellt, während die kirchliche Dogmatik der jetzigen Zeit dieselbe in ihrem Verhältniss zur jetzigen Zeitbildung beschreibe. Was nun den Theil betrifft, welcher das N. T. angeht, so zerfällt ihm derselbe in zwei Abtheilungen. Die erste derselben behandelt die Lehre Jesu, die zweite die Auffassung derselben durch die Apostel und Evangelisten. Innerhalb dieses apostol. Christenthums unterscheidet er wieder drei Hauptformen: 1) das Judenchristenthum, 2) das Alexandrinische, 3) das Paulinische Christenthum. Da aber die zweite Form sich nahe an die dritte anschliesst und alle drei dieselbe Grundlage gemein haben, fasst er alle drei in Ein System zusammen. Was nun die Lehre Jesu betrifft, so ist ihm das objektive Princip derselben die Lehre vom Reiche Gottes d. i. von der Weltregierung oder der Realität des höchsten Gutes, woran sich die Lehren von der Bestimmung des Menschen und vom Bösen und Guten schliessen. Den Aposteln ist das religiöse Leben durch die göttliche Offenbarung in Christo vermittelt. „Da sie mithin die göttliche Offenbarung nicht ursprünglich, sondern nachgebildet in sich aufnahmen; da diese Nachbildung erfahrungsmässig eingeleitet war, und der selbstständige Geist, so lebendig er in ihnen war, den Erfahrungsstoff nur gradweise durchdringen und vergeistigen konnte; und da sie die Freiheit und Reinheit des Geistes, der in Jesu war, ebenfalls nur gradweise erreichen konnten, und sich mehr oder weniger vom irdischen menschlichen Geiste einmischen musste, so konnte es nicht anders kommen, als dass das Nachbild mehr oder weniger vom Urbild entfernt blieb. Ihr ächt religiöser Offenbarungs- und Christusglaube ist daher mit Autoritätsglauben gemischt und es legen sich an die ächt ideale Ansicht Sinnesanschauung und Verstandesbegriffe an. Weniger bei ihnen selbst, als bei ihren Schülern, fand auch die Mythologie Eingang." Sowohl die Lehre Jesu als die Lehre der Apostel stellt nun de Wette dar in drei Abschnitten, von denen der erste die Offenbarungslehre, der zweite die allgemeine Glaubenslehre, der dritte die Heilslehre darstellt. Diese einzelnen Abschnitte zerfallen dann wieder in verschiedene Capitel und Unterabtheilungen, welche bei der Lehre der Apostel ziemlich dieselben sind, als bei der Lehre Jesu.

Offenbar zeichnet sich diese Schrift vortheilhaft vor allen frühern Bearbeitungen unserer Wissenschaft aus. Das Streben, die Flachheiten des Rationalismus zu überwinden, ist unverkennbar, wenn auch

dieses Streben noch nicht gerade zu sehr glänzenden Erfolgen geführt hat. Der Hauptfehler dieses Werkes ist: dass sein Verfasser nicht von dem biblischen, sondern von seinem eignen Religionsbegriffe ausgeht, nicht jenen, sondern diesen vor der Darstellung entwickelt, und daher nur soviel von der Anschauung der heiligen Schriftsteller mittheilt, als nach seinen eignen Begriffen den Charakter des Religiösen hat; während er von dieser seiner Anschauung völlig hätte abstrahiren sollen. De Wette hat eine fremde Norm an die Bibel herangebracht und nach dieser den darzustellenden Stoff abgegrenzt, während jeder Schriftsteller nach seinem eignen Massstabe gemessen sein will. Es fehlt überhaupt de Wette an der nothwendigen Hingebung und Selbstverleugnung, ohne welche die bibl. Anschauung nicht richtig aufgefasst werden kann, um so mehr, wenn man selbst auf einem der Bibel noch ziemlich fremden Standpunkte steht.

Rückert will bei seiner systematischen Darstellung der theologischen Ansichten des N. T. dieses nicht als ein Ganzes betrachten, er erklärt es als auf einem Irrthum beruhend, wenn man die Aussprüche der verschiedenen Verfasser ohne Rücksicht auf die besondere Persönlichkeit jedes Einzelnen durcheinander werfen wollte, um auf diese Weise ein biblisch christliches Lehrgebäude zu erbauen. Vielmehr müssen, sagt er, die Aussprüche des N. T. ebenso nach ihren Verfassern geschieden werden, wie die des A. T. nach der Zeit ihrer Abfassung, denn eine ähnliche Verschiedenheit nicht nur der Auffassungsweise, sondern zuweilen auch des Wesentlichen der oder jener Ansicht, wie im A. T. die verschiedene Zeit hervorbrachte, habe in dem Neuen die persönliche Verschiedenheit der gleichzeitigen lebenden Schriftsteller hervorgebracht. Alle haben das Wesen des Christenthums richtig aufgefasst, aber in der Art dieser Auffassung habe es nicht an Verschiedenheiten gefehlt: „Petrus z. B., ein warmes Herz, aber weniger durchdringender Verstand, sei weder in die Tiefen der Erkenntniss eingedrungen, die sich dem an Gemüth reinen, contemplativen Johannes (der seinen Herrn darum vielleicht am richtigsten begriffen hatte) öffneten, noch habe er von den Fesseln des Judenthums sich soweit losreissen können, als der frei- und scharfsinnige Paulus es vermochte; dieser wiederum mit seinem praktischen Sinne habe sich weniger mit Contemplationen als Johannes beschäftigt. Dennoch hält es Rückert für angemessen, die Darstellung der Lehre des N. T. systematisch zusammenzufassen, d. h. er behandelt die gesammte Lehre des N. T. in drei Abtheilungen, von denen die erste die Gotteslehre, die zweite die Menschheitslehre, die dritte die Erlösungslehre enthält und nur innerhalb dieser Anordnung sucht er die Ansichten der einzelnen Verfasser zu unterscheiden. Damit kommt aber die Verschiedenheit der einzelnen Anschauungsweisen noch nicht zu ihrer vollen Anerkennung. Denn es ist nicht blos von

Wichtigkeit zu wissen, was jeder einzelne Schriftsteller des N. T. über Christus, Erlösung u. s. w. für eine Anschauung hat, sondern ebenso auch, in welchem Gedankenzusammenhang jede einzelne Ansicht bei Jedem steht, welche Stelle sie gerade bei ihm im Ganzen des Systems einnimmt.

Nach Baumgarten-Crusius soll die bibl. Theologie „die Ideen und Lehren der Schrifssteller A. und N. T. von Gott und Menschenbestimmung, nach dem Verhältnisse der Schriftsteller zu einander, in ihrer innern Entwickelung und ihrem Zusammenhange, darstellen.“ Diese Aufgabe bestimmt er S. 2 näher in folgender Weise: „Es hat es die bibl. Theologie theils zur Begründung der kirchlichen Glaubenslehre, theils als mit einem selbstständigen, würdigen Gegenstande, hiermit zu thun: die Standpunkte, die Methoden, die Lehren und Formen der bibl. Schriftsteller oder der Classen und Perioden derselben darzulegen, wie sie neben einander vorliegen, dann aber bei den Einzelnen die allgemeine Ansicht und die Lehre zu entwickeln, und wie sich diese zu ihrer Persönlichkeit und ihren Verhältnissen verhalten möge, und wenn dieses nachgewiesen werden könnte, das Fortschreiten und die Veränderungen an jenen Principien und Lehren: endlich aber auch die allgemeine Gemeinschaft darzustellen, in welcher diese Schriftsteller durch die israelitische Anstalt und Religion und durch das Evangelium mit einander gestanden haben.“ Sie soll ihrem Begriff nach so unabhängig als unbefangen sein, indem sie, über das Angenommene und kirchlich Bestimmte hinaus, die eigentliche Beschaffenheit und Lehre der heiligen Schriften untersucht.

Von dieser Anschauung über die Aufgabe der bibl. Theologie ausgehend stellt nun Baumgarten-Crusius die Wissenschaft selbst in zwei Theilen dar, einem allgemeinen und einem besondern. In jenem handelt er von den Schriften, den Schriftstellern und den Anstalten oder der Sache, welcher sie angehören in Hinsicht auf religiösen Geist und Lehre, in diesem werden die einzelnen Begriffe und Formen, in denen sie sich ausgesprochen haben, selbst dargelegt. Der allgemeine Theil soll den besondern begründen und erläutern.

In dem allgemeinen Theile sucht der Verfasser, was das N. T. betrifft, zunächst die allgemeine Idee nachzuweisen, von welcher Jesus und die Apostel geleitet worden seien. Als diese Idee erkennt er: für alle Welt und alle Zeit eine Sache und Anstalt zu begründen. Nicht durch das Gesetz, sondern durch den Geist habe die Gesellschaft vereinigt und beherrscht werden sollen. Dieser Universalismus sei nicht erst ein Paulinischer Gedanke, sondern habe in der Sache selbst gelegen. Das Urchristenthum sei demnach nicht blos ein dürftiger Nachhall von jüdischen oder überhaupt von Zeitbegriffen gewesen, sondern eine freie, allgemeine Aufforderung zur

Menschenvereinigung im Reiche Gottes. (S. 49.). Was ferner die einzelnen Schriften des N. T. betrifft, so findet Baumgarten-Crusius zwischen diesen keinen wesentlichen Unterschied hinsichtlich der Lehre und Denkart, weder im Einzelnen noch im Allgemeinen. Zwar gebe es zwischen ihnen Unterschiede, diese betreffen aber nicht das Wesentliche. Eine Verschiedenheit bestehe nur hinsichtlich der Lehrformen, Stimmungen und Ansichten der einzelnen Schriftsteller, sowie hinsichtlich des Sprachgebrauchs und der Art zu beweisen. Aber auch in dieser Hinsicht könne man nur von einem Charakter Einzelner reden, nicht aber von einem Charakter verschiedener Classen. Die Unterscheidung zwischen einer jüdischgesinnten und einer freiern Partei der Apostel sei eine unbegründete. Ebenso wenig lasse sich eine periodische Entwickelung, ein Fortschreiten hinsichtlich der Lehre im N. T. nachweisen, weder im Allgemeinen, noch bei den einzelnen Schriftstellern. In der Regel wolle man einen Unterschied zwischen der Lehre Jesu und der der Apostel finden; allein auch dieser sei nur in sehr beschränktem Masse anzuerkennen, insofern von den allgemeinen Grundsätzen der Religion und Sittenlehre Jesu sich kein Apostel entferne, auch sich nirgends ein eigentliches Missverständniss der Lehre Jesu von Seiten der Apostel nachweisen lasse, alle Schriften vielmehr ohne Unterschied als Hauptgedanken den von der Stiftung des göttlichen Reiches anerkennen, den sie nur verschieden auffassen und darstellen. Der einzige wirkliche Unterschied bestehe in der Lehrform und Lehrart (τρόπος παιδείας), und dieser zeige sich hauptsächlich darin, dass in den Lehren Jesu nicht sowohl seine Person, als seine Sache, sein Werk, dargestellt werde, dass, wo die Person hervortrete, sie nicht sowohl nach ihrer eignen Erhabenheit, als nach der Sendung und Bestimmung durch Gott hervorgehoben werde, und Alles sich zugleich unmittelbar an die messianischen Vorstellungen der Juden anknüpfe (S. 72 — 76).

In dem besondern Theile sucht der Verfasser sodann die Bibellehre im Einzelnen darzustellen. Als die Alles beherrschende Grundidee betrachtet er die vom Reiche Gottes = „Verfassung oder Zustand, in welchem die Menschen an Gott allein hingegeben von ihm Alles erwarten.“ Diese stellt er daher an die Spitze und betrachtet von ihr aus sodann die bibl. Theologie, Anthropologie und Christologie.

Vergleichen wir nun dieses Werk mit den beiden andern oben genannten dieser Richtung, so müssen wir ihm sowohl hinsichtlich der Vollständigkeit des verarbeiteten Materials, als hinsichtlich der Sorgfalt der Behandlung, der Gelehrsamkeit und Feinheit des Urtheils jedenfalls den Vorrang einräumen. Doch dürfen wir auch die grossen Mängel desselben nicht verschweigen, um deren willen es jedenfalls

die gegenwärtigen Bedürfnisse nicht zu befriedigen im Stande ist. Zu diesen rechnen wir 1) die nicht selten hervortretende Oberflächlichkeit im Verständniss der Schriftlehre. So wird z. B. nicht anerkannt, dass im N. T. ein allgemeines angebornes Sündenverderben vorausgesetzt werde (S. 353. 355.). Die Stellen, welche man dafür anführt, sagen nach seiner Meinung nur die Verdorbenheit Einzelner oder gewisser Zeiten und Geschlechter, besonders des Zeitalters vor der Erscheinung Jesu, aus (S. 360 f.). Christus werde daher im N. T. auch gar nicht als ein solcher betrachtet, der nur im Gegensatz gegen die Sünde gekommen sei. Diese Idee verschwinde vor der Idee des göttlichen Reiches (S. 357.). Die Dämonologie des N. T. erklärt er für blosse Lehrform, für ein blosses Bild aus Zeit und Volk (S. 291.). Die Ausdrücke Hades, Hölle sind ihm nur bildliche Ausdrücke zur Bezeichnung des unseligen Zustandes nach dem Tode und der Idee der Vergeltung überhaupt (S. 338.); 2) die Kürze, mit welcher Alles Einzelne behandelt, eigentlich nur über die einzelnen Lehren eine Menge von Notizen beigebracht, die Lehren selbst aber nicht im Zusammenhange entwickelt werden; 3) die mangelhafte Form, indem a) Altes und Neues Testament hier wieder, so wie es vor Bauer geschah, ungetrennt behandelt werden; b) eine Mannichfaltigkeit von Lehrbegriffen gar nicht anerkannt wird, und diese daher auch nicht zur besondern Darstellung kommen.

§. 18

Erst in neuester Zeit haben es auch kirchliche Theologen versucht, die bibl. Theologie des N. T. zum Gegenstande der Darstellung zu machen. Leider sind gerade die bedeutenderen unter diesen Darstellungen bisher unvollendet geblieben, wie die von Beck und Hofmann. Was die erstere dieser Schriften betrifft, so gehört sie unstreitig zu dem Tüchtigsten und Gediegensten, was auf dem biblisch-theologischen Gebiete bisher geleistet worden ist, ja wir glauben behaupten zu dürfen, dass ihr Verfasser in vielen einzelnen Partien tiefere Blicke in das bibl. System gethan hat, als irgend ein Früherer. Nur hinsichtlich der Form dürften sich nicht ungegründete Ausstellungen gegen das Werk machen lassen. Insbesondere können wir nicht billigen, dass der Verfasser den alt- und neutestamentlichen Lehrstoff in einer Weise mit einander verbindet und zu einem Ganzen verarbeitet, dass der Unterschied beider Offenbarungsökonomien als ziemlich verwischt erscheint. Nicht minder halten wir das sowohl we-

gen der einzelnen Verhandlungen über die Schriftlehre als durch seine originelle Form sich auszeichnende Werk von Hofmann für eine sehr bedeutende Erscheinung auf unserm Gebiete. Doch können wir nicht leugnen, dass es in der Regel zu sehr in Special-Untersuchungen über einzelne Stellen sich verliert, als dass nicht die Uebersichtlichkeit des Ganzen darunter leiden sollte, wie wir denn auch als einen Mangel bezeichnen müssen, dass der Verfasser eigentlich gar nicht darauf ausgeht, das bibl. System zu finden und darzustellen, sondern ein auf ganz anderem Wege gefundenes System durch die Schrift eben nur zu beweisen. Dagegen trägt das Werk von Lutz, welches erst nach dem Tode des Verfassers veröffentlicht worden ist, so sehr es wegen der Eigenthümlichkeit der Auffassung und Behandlung in manchen Partien immerhin Beachtung verdient, doch im Allgemeinen sowohl in Hinsicht auf Form als auf Inhalt den Charakter der Unvollendetheit an sich, wie es bei einer für das grössere Publikum gar nicht berechneten Arbeit nicht anders erwartet werden darf. Was endlich die neueste Darstellung unserer Wissenschaft betrifft, die von Schmid, so verdient auch sie sowohl wegen des grossen Fleisses und der Sorgfalt, mit welcher der Verfasser das Material gesammelt und verarbeitet hat, und wegen des meist richtigen Urtheils, das sich in dem Buche ausspricht, alle Anerkennung. Wir können ihr jedoch nicht dieselbe Bedeutung zuerkennen, als der Beckschen und Hofmannschen. Was insbesondere die Anordnung betrifft, so scheint es uns, so sehr wir es billigen, dass der Verfasser die einzelnen neutestamentlichen Lehrbegriffe abgesondert zum Gegenstande der Darstellung macht, doch nicht sachgemäss, dass die Schrift auf die Darstellung dieser Lehrbegriffe sich beschränkt, dass der neutestamentliche Lehrstoff nur in dieser Vereinzelung vorgeführt wird, so dass die Einheit der durch das ganze N. T. hindurchgehenden, bei allen einzelnen Schriftstellern sich wiederfindenden, Grundanschauung gar nicht zu ihrem Rechte kommt. Dass der Verfasser den Begriff der neutestamentlichen Theologie viel zu weit fasst, ist bereits oben bemerkt worden.

III. Die gegenwärtige Darstellung.

§. 19.

Wir haben im vorigen Abschnitt die verschiedenen Versuche, welche bisher gemacht worden sind, um die Aufgabe der Theologie des Neuen Testaments zu lösen, charakterisirt. Aus dieser Darstellung geht hervor, dass keiner derselben vollständig das leistete, was unsere Wissenschaft leisten soll. Dies gibt das Recht und legt die Pflicht auf, neue Darstellungen zu versuchen, in denen wo möglich das Mangelhafte jener früheren vermieden wird. Ein solcher Versuch soll im Folgenden gegeben werden. Ehe wir zur Ausführung desselben schreiten, haben wir uns zunächst in dem gegenwärtigen Abschnitt im Allgemeinen über die Art und Weise auszusprechen, in der wir die Aufgabe zu lösen gedenken.

Es kommt, soll man eine klare Anschauung von der Art und Weise gewinnen, in welcher die Ausführung gegeben werden müsse, wesentlich darauf an, dass man sich vor allen Dingen den Begriff und die Aufgabe der Wissenschaft klar zum Bewusstsein bringt. Nur wenn man klar weiss, was verlangt wird, ist man im Stande das Verlangte in richtiger Weise auszuführen. Die Theologie des N. T. hat nun, wie oben entwickelt worden ist, wesentlich die Aufgabe, die im N. T. sich aussprechende religiös-sittliche Anschauung treu und wissenschaftlich darzustellen. Hieraus geht hervor, dass zwei Erfordernisse wesentlich zu einer vollendeten Darstellung gehören, einmal Treue, andererseits Wissenschaftlichkeit. Keine dieser Eigenschaften darf vermisst werden, wenn die Theologie des N. T. ihrer Idee entsprechen soll. Wir fragen daher: Was gehört zu diesen beiden Erfordernissen? Was gehört zur Treue, was zur Wissenschaftlichkeit?

1) Die Treue kommt der Theologie des N. T. um ihres Verhältnisses zu dem darzustellenden Gegenstande willen zu, sie kommt ihr zu, wenn sie *einmal* nichts Anderes darstellt, als was sich wirklich im N. T. vorfindet,

wenn sie unter dem Vorgeben, das religiös-sittliche Bewusstsein des N. T. zu beschreiben nicht irgend ein anderes darstellt oder jenes mit einem andern vermischt, wenn der Darsteller nichts vom Eignen oder von einer andern dem N. T. fremden Anschauungsweise dazuthut, sondern ausschliesslich die religiös-sittliche Anschauung des N. T. rein und unverfälscht beschreibt, *andererseits* wenn er den im N.T. gegebenen Stoff erschöpft, nicht willkührlich nur aus demselben auswählt, sondern ihn ganz und nach allen seinen Theilen zum Gegenstande der Darstellung macht.

2) Das Prädikat der Wissenschaftlichkeit bezieht sich auf die Form der Darstellung. Das religiös-sittliche Bewusstsein des N. T. spricht sich in ihm selbst nicht in wissenschaftlicher oder in systematischer Form bereits aus, wie etwa das System eines Philosophen, es macht sich, wie Beck[1] sehr richtig sagt, nicht einmal überhaupt zunächst zum Objekt des Wissens. „Es ist wohl eine Lehre, aber nicht schulmässig geformt in einer Kette bestimmter Lehrsätze; sie steht da als Ausdruck und Ergebniss eines vieljährigen Erziehungs- und Bildungsganges.“ In dieser Hinsicht ist es die Aufgabe der Theologie des N. T., den im N. T. gegebenen Stoff erst umzugestalten, ihm erst eine wissenschaftliche Form zu geben, das Zerstreute zu sammeln, dem Einzelnen die Stelle anzuweisen im Ganzen, die ihm gerade gebührt. Denn daraus, dass sich die neutestamentliche Lehre nicht unmittelbar zum Objekt des Wissens macht, nicht schon in systematischer Form sich darbietet, folgt noch keineswegs „dass man überhaupt es bei ihr zu keinem Wissen bringen oder dieses nur ein unsystematisches sein könne — so wäre sie überhaupt nicht mehr *διδαχὴ*, *τύπος τῆς διδαχῆς* Röm. 6, 17., *ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λόγων* 2. Tim. 1, 13., nicht ein eigenthümliches Leben, was immer eine einheitlich geordnete Mannichfaltigkeit voraussetzt — vielmehr nur das folgt aus dem Obigen: dass es bei der christlichen Lehre nur in der ihr eigenen Weise und Ordnung zu einem Wissen

---

[1] Die christl. Lehrwissensch. nach den bibl. Urkunden I. S. 3 f.

und zu einer befriedigenden systematischen Darstellung für dasselbe kommen kann.“[1]

Um, was es mit der geforderten Treue und Wissenschaftlichkeit auf sich hat, klar zu machen, suchen wir im Folgenden zunächst die darzustellende Materie, sodann die nothwendige Form der Darstellung näher zu bestimmen.

§. 20.

Nach unserer Ansicht hat es, was ihren Gegenstand betrifft, die Theologie des N. T. näher mit etwas Dreifachem zu thun: 1) mit der Darstellung des dem ganzen N. T. zu Grunde liegenden Begriffssystems; 2) mit der Darstellung der Art und Weise, in der sich bei der wesentlich Einen Grundanschauung doch verschiedene Lehrbegiffe haben ausbilden können oder mit der Darstellung der Entwickelung der religiös-sittlichen Anschauung im apostolischen Zeitalter, soweit das N. T. darüber Aufschluss ertheilt; 3) mit der Darstellung der einzelnen Lehrbegriffe, als der Bewusstseinsgestalten, welche aus dieser Entwickelung hervorgegangen sind.

Die bisherigen Bearbeitungen unsrer Wissenschaft stellten die neutestamentliche Anschauung entweder so dar, dass sie vorwiegend auf die Einheit, oder so, dass sie vorwiegend auf die Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit Rücksicht nahmen, oder endlich so, dass sie ausschliesslich die Entwickelung ins Auge fassten. Sie stellten die neutestamentliche Lehre entweder als ein System oder als eine Vielheit einander coordinirter Lehrbegriffe, oder als ein blosses Nacheinander, als einen Wechsel von Bewusstseinsgestalten dar, von denen jede folgende aus der früheren hervorgegangen sei und diese zur Voraussetzung habe. Jede dieser verschiedenen Behandlungsarten ist, so sehr sie in gewisser Hinsicht das Richtige getroffen hat, doch insofern mangelhaft, als bei ihr nur Eine Seite des-

[1] Beck a. Schr. S. 5.

sen, was darzustellen ist, ins Auge gefasst wird. Nur wenn man alles Dreies vereinigt, hat man nach unsrer Ansicht den Stoff, welchen die Theologie des N. T. zu behandeln hat, vollständig erschöpft.

Ueber dieses Dreifache wollen wir uns in Folgendem noch etwas näher erklären.

§. 21.

Für den ersten Gegenstand, mit dem es die Theologie des N. T. zu thun habe, halten wir also das dem N. T. zu Grunde liegende Begriffssystem. Wir finden nämlich bei aller Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit der Gestalten, in denen sich das religiös-sittliche Bewusstsein im N. T. vorfindet, zugleich eine durch das ganze N. T. hindurchgehende Grundanschauung, ein einiges, sämmtlichen neutestamentlichen Schriftstellern gemeinsames System, welches die Grundgrössen darbietet, mit denen sie alle in gleicher Weise in ihrem Denken rechnen. Dieses Begriffssystem findet sich darum durch das ganze N. T. hindurch in gleicher Weise wieder, weil dasselbe seinen wesentlichen Bestandtheilen nach nicht etwas erst vom Christenthum Geschaffenes oder innerhalb desselben Entstandenes, sondern etwas bereits von ihm Vorgefundenes war, weil es Eigenthum des ganzen jüdischen Volkes schon war, als das Christenthum in dieses Volk hineintrat.

Wir haben im Obigen gesagt, dass das Christenthum diese Grundanschauung ihren wesentlichen Elementen nach schon im jüdischen Volke vorfand. Damit soll nicht gesagt sein, dass es sie völlig so vorfand, wie wir sie im N. T. finden, vielmehr liegt sie im N. T. in einer vielfach gereinigten und geläuterten Form vor. Es verhält sich nämlich mit derselben näher in folgender Weise: Das Christenthum fand bei seinem Eintritt in das jüdische Volk eine schon sehr ausgebildete religiös-sittliche Anschauung vor. Diese Anschauung war eine im Wesentlichen einige. So verschiedene Parteien es im jüdischen Volke zur Zeit Christi gab, so gingen sie doch alle von derselben gemeinsamen Grundanschauung aus. Die einzelnen Richtungen waren nur Modificationen desselben Gesammtbewusstseins. Rechnet man etwa die Sadducäer ab, welche ihrer Grundrichtung nach als vom Judenthum Abtrünnige zu betrachten sind, so belebte sie

alle im Wesentlichen dieselbe Gottesidee, dieselbe Anschauung vom Verhältniss Gottes zur Welt, von der Natur des Menschen, dieselbe Anschauung von der Sünde und ihren Folgen und von dem göttlichen Rathschlusse der Erlösung, dieselbe Geschichtsanschauung. Ebenso war diese Anschauung eine im Wesentlichen richtige und dem Christenthum entsprechende. Sie war ja nicht zufällig und durch natürliche Entwickelung entstanden, sondern durch ausserordentliche göttliche Thätigkeit ihm eingebildet worden, theils mittelbar durch die göttliche Führung und Leitung dieses Volkes, theils unmittelbar durch ausserordentliche Offenbarung, und zwar mit bestimmter Beziehung auf das Christenthum. Wie die ganze Geschichte des jüdischen Volkes eine Erziehung desselben für das Christenthum war, so gehörte zu dieser Erziehung wesentlich mit die Ausbildung einer wesentlich richtigen Grundanschauung, einer Anschauung, welche schlechthin geeignet wäre, der durch den Sohn Gottes zu vermittelnden Offenbarung zur Grundlage dienen zu können. Ohne sie würde das jüdische Volk die ihm gewordene Mission, Organ Christi zur Ausbreitung seines Reiches über die gesammte Menschheit zu werden, gar nicht haben erfüllen können. Die Ausbreitung des Reiches Christi ist ja geknüpft an das Wort, die Lehre; eine wesentlich richtige Lehre kann aber nur hervorgehen aus einem wesentlich richtigen Verständniss der in Christo geschehenen Offenbarung, und dieses ist nur möglich, wo eine im Wesentlichen richtige religiös-sittliche Anschauung bereits vorhanden ist. So hing also, wenn das jüdische Volk seine weltgeschichtliche Aufgabe lösen sollte, Alles ab von der dasselbe belebenden religiös-sittlichen Anschauung. Das Christenthum erschien daher nicht eher, als bis diese Anschauung soweit ausgebildet war, um wirklich der durch Christum zu vermittelnden Offenbarung als Grundlage dienen zu können. Hiernach kann es nicht auffallen, wenn die christliche Kirche diese Anschauung ihren wesentlichen Bestandtheilen nach anerkannte und aufnahm.

Auf der andern Seite ist jedoch nicht zu verkennen, dass das Christenthum nicht blos in dieser positiven Weise zu der vorhandenen Grundanschauung sich verhielt. Es hatte dies darin seinen Grund, dass die durch göttlichen Einfluss gewirkte Grundanschauung nicht rein, sondern mit allerlei menschlichen, irrthümlichen Elementen versetzt und getrübt vorhanden war. Der enge Verkehr, in welchem das jüdische Volk seit dem babylonischen Exil mit den verschiedensten heidnischen Nachbarvölkern gestanden hatte, war nicht ohne Einfluss auf dessen Anschauung geblieben. Wenn er auf der einen Seite dazu gedient hatte, die vorhandene Grundanschauung zu völliger Entwickelung zu bringen, so hatte er auf der andern Seite auch den Einfluss gehabt, dass ihr eine Menge in Wahr-

heit nicht zu ihr gehöriger Elemente zugeführt worden waren. Hierdurch war es mit Nothwendigkeit gegeben, dass das Christenthum zu der Anschauung, welche es vorfand, nicht blos aneignend sich verhalten konnte, sondern nicht minder auch in ein negatives Verhältniss treten musste. Und so finden wir denn auch, dass es, während es den wahren, göttl. Kern anerkannte, die irrthümlichen, menschl. Elemente innerhalb jener Anschauung auszuscheiden suchte. Dieses Irrthümliche als solches zu erkennen und von den göttl. Bestandtheilen zu scheiden, hatte die christliche Kirche in sich die Kraft und die Norm. Wenn wir den die Christenheit belebenden heiligen Geist, der sie in alle Wahrheit leiten sollte, als die Kraft bezeichnen können, so bezeichnen wir dagegen als die Norm die in der historischen Person Christi bereits gegebene Offenbarung, das reine, allem Unlautern und Unwahren fremde, Bild der heiligen Persönlichkeit Christi, welches der Menschheit eingeprägt war. Diese Scheidung trat denn auch, obwohl sie nur allmählig vor sich gehen konnte, schon im apostolischen Zeitalter ein. Da sie zur Zeit der Abfassung der neutestamentlichen Bücher bereits zum grossen Theil vollzogen war, haben wir im N. T. die Grundanschauung nicht mehr in der vorchristlichen, sondern in einer durch das Christenthum wesentlich gereinigten und vergeistigten Form.

§. 22.

Diese Grundanschauung, wie sie sich im N. T. ausspricht, nach ihrer wesentlichen Einheit darzustellen hat die bibl. Theologie um so mehr sich zur Aufgabe zu setzen, je mehr die in der Gegenwart gangbaren Grundbegriffe von denen der Schrift noch in vieler Hinsicht abweichen, so dass ein richtiges und vollkommenes Verständniss des gesammten im N. T. enthaltenen Lehrgehaltes gar nicht möglich ist, wenn wir nicht zuvor die Anschauung wieder gewonnen haben, von welcher alle bibl. Schriftsteller ausgehen. So lange wir noch mit unsern von den bibl. verschiedenen Fundamentalbegriffen an die neutestamentlichen Schriftsteller herantreten, messen wir dieselben mit einem Masse, das für sie gar nicht oder nur zum Theil passt, und mit dessen Hülfe es daher auch nie gelingen wird, den vollen Gehalt des N. T. zu finden.

Wie wichtig es sei, vor allen Dingen das Grundsystem der bibl. Schriftsteller wiedergewonnen und sich angeeignet zu haben, wie hiervon wesentlich das volle Verständniss des N. T. abhänge, ist in

neuerer Zeit vielfach anerkannt worden. Vergl. z. B. die Worte von Beck, Umriss der bibl. Seelenlehre. Stuttg. 1843. Vorr. S. VIII. f.: „Die wissenschaftliche Unart, gerade die wesentlichsten Lebensbegriffe, welche das Christenthum in seiner von jeder andern verschiedenen Weltansicht für seine eigenthümlichsten Lehren von der Sünde, Versöhnung u. s. w. zur Grundlage hat, nicht seinem eignen Gedankreis zu entnehmen, sondern einem ganz andern, welcher mit der Consequenz seiner anthropologischen Begriffe sogar zu entgegengesetzten Resultaten gelangt — diess muss nothwendig den theologischen Bearbeitungen der christl. Lehre Flachheit, Lückenhaftigkeit, Inconsequenz und einen für die Akribie des Glaubens, wie für die Schärfe des Denkens, widerlichen Mischlingscharakter aufdrücken." — Vergl. ferner Rothe, Vorwort zu Auberlen, die Theosophie Oetingers S. X: „Ich stehe vor ihr (der Schrift) mit einem Schlüssel, den mir die Kirche als einen lange Jahrhunderte hindurch erprobten in die Hand gegeben. Ich kann nicht geradezu sagen, dass er nicht passt, aber noch weniger, dass er der rechte ist. Er schliesst nothdürftig auf, aber nur mit Hülfe der Gewalt, die ich dem Schloss anthue. Unsere traditionelle Exegese — ich meine nicht die neologische — lässt mich die Schrift verstehen, aber sie reicht nicht aus, um mich sie ganz und rein verstehen zu lassen. Den allgemeinen Inhalt ihrer Gedanken weiss sie wohl hervorzuziehen, aber die eigenthümliche Gestalt, in der diese Gedanken in ihr auftreten, weiss sie nicht zn motiviren. Es liegt mir immer noch wie ein Flor über dem Texte auch nach geschehener Auslegung. Dieser bleibt an dem Schriftwort als ein irrationaler Rest zurück." — S. XI: „Die Meister der Bibelauslegung mögen lächeln, wie sie wollen, es bleibt doch dabei — es steht nun einmal etwas zwischen den Zeilen ihres Textes geschrieben, was sie mit aller ihrer Kunst zu lesen nicht im Stande sind, was man aber gerade vor Allem müsste lesen können, um die durchaus eigenthümliche Fassung zu verstehen, in welcher die unter uns allgemein anerkannten Gedanken der göttlich geoffenbarten Wahrheit eben nur in der heiligen Schrift, im charakteristischen Unterschiede von allen sonstigen Darstellungen derselben uns begegnen. Unsere Interpreten deuten uns nur die im Vordergrunde stehenden Figuren des Schriftgemäldes, aber den Hintergrund desselben mit seinen fernen wunderbar geformten Bergzügen und seinem glanzvollen tiefblauen Wolkenhimmel ignoriren sie. Und doch fällt gerade von diesem aus auf jene das in seiner Art völlig einzige magische Licht, in dem sie eine Verklärung erhalten, die für uns das eigentlich Räthselhafte an ihnen ist. Die eigenthümlichen Fundamentalgedanken und Fundamentalanschauungen, die der Art und Weise, wie die Schrift redet, als unausgesprochene Voraussetzung zum Grunde liegen, fehlen uns; mit ihnen fehlt uns nicht

weniger als eben das alles Einzelne der Schriftgedanken organisch zusammenhaltende Band, die eigentliche Seele, der innere Zusammenhang der einzelnen Elemente des bibl. Gedankenkreises." — „Wir treten mit dem Alphabet unserer Grundbegriffe von Gott und der Welt vor den bibl. Text hin, wir unterstellen in gutem Glauben, wie wenn es sich von selbst verstände und gar nicht anders sein könnte, das der bibl. Verfasser, welches hinter Allem, was sie Einzelnes denken und schreiben, als stillschweigende Voraussetzung im Hintergrunde steht und durch Alles hindurchleuchtet, werde dasselbe sein. Aber diess ist leider eine Täuschung, von der die Erfahrung uns längst geheilt haben sollte. Unser Schlüssel schliesst eben nicht, der rechte Schlüssel ist abhanden gekommen, und bis wir uns wieder in seinen Besitz gesetzt, wird unsre Schriftauslegung auf keinen grünen Zweig kommen."

Dasselbe ist aber auch schon in älterer Zeit nicht ganz verkannt worden. Als ein Beleg dafür mögen die folgenden Worte von Spener *(Consil. theol. Part. I. c. II. art. I. p.* 212*)*, auf welche schon Beck hinweist, dienen: *Si hac adhuc aetate extaret vetus philosophia Judaica, quae Mosis, Davidis, Salomonis et prophetarum tempore in usu populi sancti fuit, dubium esse nequit, quod illa merito principatum habere deberet; et sua se evidentia ac certitudine approbatura, ex eaque multos terminos, qui in sacro codice leguntur, et forte nunc cruces nobis significationis genuinae ignaris fiunt, intelligere ac adeo sensum plenius capere, facile futurum esset.* — Denselben Gedanken spricht er auch aus p. 251 in folgenden Worten: *Studia nostra sacra duobus imprimis laborare defectibus videntur. — Alterum observare videor, quod antiquitatum Hebraicarum plerique ignari ad S. codicem accedimus et plurima intelligere non possumus destituti philosophia prisca Hebraeorum, quam ab Aristotelica mirum quantum differre vix ambigo. Unde quam multa abtorta vix eo trahi possunt, ut vel parum nostris praejudiciis aptari valeant, quae forte plana facerent, si nobis tam nota essent ea, quae Judaeis antiquis tritissima et aeque vulgata fuerunt, atque nunc sunt, quae in scholis quotidie audimus. Ingenue equidem fateor, me philosophiae istius veteris haudquaquam esse peritum, hoc tamen satis clare observo, nostram communem philosophiam scripturae vix convenire, adeoque aliam in usu fuisse sacris istis scriptoribus.*

§. 23.

Wir nehmen im N. T. aber nicht blos eine Einheit, sondern auch eine grosse Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit in der Anschauung wahr. Die Grundanschauung ist bei dem Einen der neutestamentlichen Schriftsteller mehr, bei dem Andern weniger herausgebildet, bei dem Einen tritt diese,

bei dem Andern jene Seite derselben mehr in den Vordergrund und bildet den Mittelpunkt, um den sich alles Andere herumbewegt, mit andern Worten: wir finden die Eine Grundanschauung in einer Menge einzelner Variationen im N. T. ausgebildet, wir finden auf der Basis jenes Grundsystems eine Menge einzelner Systeme, welche eben nur Modificationen jener Grundanschauung sind. Wie nun die Theologie des N. T. die Einheit, so hat sie auch die Mannichfaltigkeit, die einzelnen mannichfachen Schattirungen der Einen Grundrichtung, die verschiedenen Lehrbegriffe als solche, darzustellen. Solcher Lehrbegriffe finden wir nun im N. T. vier im Grossen von einander verschiedene: 1) den Paulinischen, das älteste der durchgebildeten Lehrsysteme, 2) die Lehrbegriffe der populären, 3) den der contemplativ-mystischen, 4) die Lehrbegriffe der hellenistischen Richtung. Der erste dieser Lehrbegriffe findet sich in den 13 Paulinischen Briefen vorgetragen; den zweiten, den der populären Richtung, finden wir in vier verschiedenen Formen, von denen die eine im Evangelium Matthäi, eine andere im Brief Jakobi, eine dritte im ersten Brief Petri, eine vierte im zweiten Brief Petri ihren Ausdruck gefunden hat. Den Lehrbegriff der contemplativ-mystischen Richtung ferner finden wir ausgeprägt in zwei Formen a) in der, welche das Evangelium und die Briefe Johannis, b) in der, welche die Apokalypse Johannis darbietet. Endlich die hellenistische Anschauung findet sich unter drei Modificationen a) in dem Evangelium Marci, b) in den Schriften des Lucas, c) in dem Brief an die Hebräer. Alle diese verschiedenen Lehrbegriffe hat die Theologie des N. T. einzeln darzustellen oder zu charakterisiren.

§. 24.

Die dritte Aufgabe endlich, welche die Theologie des N. T. zu lösen hat, ist die: nachzuweisen, wie jene Verschiedenheit auf dem Grunde der Einheit sich habe ausbilden können, oder den Gang der Entwickelung der religiös-sittlichen Anschauung im apostolischen Zeitalter, deren Resultat die einzelnen Lehrbegriffe sind, zu zeichnen, wodurch zugleich

das Verhältniss der einzelnen Lehrbegriffe zu einander näher bestimmt wird. Wir wollen über die Ursachen, welche zur Entstehung einer solchen Verschiedenheit zusammenwirkten, hier vorläufig wenigstens einige Andeutungen geben, um die Aufgabe der Theologie des N. T. auch nach dieser Seite hin näher klar zu machen.

Einmal war zur Hervorrufung einer Verschiedenheit der Anschauung im apostolischen Zeitalter gewiss nicht ohne Einfluss der Umstand, dass das Christenthum jene Grundanschauung nicht schon rein, sondern vielfach mit menschlichen Bestandtheilen versetzt vorfand. Das Christenthum hatte ja erst die Aufgabe, die menschlichen Bestandtheile vom göttlichen Kern abzusondern. Diess konnte aber nur durch einen allmählichen Process geschehen, indem das geistige Auge der Christen nur allmählich durch die Wirksamkeit des göttlichen Geistes so geschärft werden konnte, um nach allen Seiten hin das Wahre als Wahres und das Falsche als Falsches zu erkennen. Schon hierdurch wurde bewirkt, dass bei den Einzelnen eine gewisse Verschiedenheit in der Anschauung hervortreten musste.

Sodann ist zu beachten, dass die Herausbildung der Grundanschauung noch nicht das letzte Ziel war, welches das Christenthum hinsichtlich der Lehre zu erringen hatte, sondern dass sie nur die Bedingung war, ohne deren Erfüllung die christl. Wahrheit in vollendeter Weise nicht gewonnen werden konnte, dass sie nur die Grundbegriffe darbot, mit denen überhaupt gerechnet werden sollte. Die Aufgabe der christl. Kirche hinsichtlich der Lehre war ja vielmehr: auf der Grundlage jenes Begriffssystems nun erst das Gebäude der christl. Wahrheit aufzuerbauen, nun erst recht in die Tiefen der göttlichen Geheimnisse einzudringen, nachdem in der Erscheinung Christi die Decke abgenommen worden, welche bis dahin das geistige Auge der Menschheit verhüllt hatte. Erst in Christus ist ja das Princip der vollendeten Erkenntniss gegeben, erst durch die lebendige Beziehung, in welche der Einzelne zu Christus, der absoluten Wahrheit, getreten ist, trägt er selbst in sich eine Quelle der Erkenntniss, welche

nicht versiegt, aus welcher er beständig schöpfen und zu neuer, vollkommnerer Einsicht in die göttliche Wahrheit sich erheben kann. Hiernach kann es nicht auffallen, wenn wir auch im apostolischen Zeitalter eine allmähliche Erhebung zu einer höheren, vollendeteren Erkenntniss wahrnehmen. Da nun die neutestamentlichen Schriften verschiedenen Zeiten des apostolischen Zeitalters angehören, so kann es auch aus diesem Grunde nur als ganz in der Ordnung erscheinen, wenn die verschiedenen Schriften nicht alle auf derselben Höhe der christlichen Erkenntniss stehen.

Ein dritter Grund der im N. T. wahrnehmbaren Mannichfaltigkeit liegt darin, dass die Basis, von welcher die Bewegung ausging, nicht überall eine ganz gleiche war. Dass gerade diese bestimmten Lehrbegriffe, wie wir sie im N. T. wahrnehmen, sich im apostolischen Zeitalter herausbildeten, ist nicht zufällig, sondern es hat seinen Grund in der eigenthümlichen Beschaffenheit des Bodens, aus welchem die christliche Gemeinde des apostolischen Zeitalters hervorwuchs, und auf dessen Grundlage sich die christliche Anschauung ausbildete, es hat seinen Grund darin, dass bereits im jüdischen Volke zur Zeit des Eintritts des Christenthums in dasselbe verschiedene Lehrtropen vorhanden waren. Wenn früher geltend gemacht worden ist, dass eine wesentlich gleiche religiös-sittliche Anschauung das ganze jüdische Volk zur Zeit Christi belebt habe, so muss jetzt in gleicher Weise hervorgehoben werden, dass jene Grundanschauung schon innerhalb des Judenthums in den mannichfaltigsten Formen ausgebildet war, dass auf der Basis jener Grundanschauung schon in der vorchristlichen Zeit des jüdischen Volkes eine gewisse Vielheit von Bewusstseinsgestalten vorhanden war. Die wichtigsten derselben waren folgende: 1) eine speculativ-praktische, deren äusserster Ausläufer der Pharisäismus war; 2) eine rationalisirend-verständige Richtung, welche im Sadducäismus, 3) eine contemplativ-mystische, welche im Essenismus ihre consequente Ausbildung fand; 4) eine mehr populäre Anschauung, die Anschauung der grossen Menge des Volkes; 5) die hellenistische Richtung, die namentlich

in Aegypten eine sehr bestimmt ausgeprägte Färbung erhielt. Indem nun Individuen dieser verschiedenen Bewusstseinsgestalten in die christliche Kirche übergingen, war es natürlich, dass sie ihre früheren unter sich verschiedenen Anschauungsweisen der Hauptsache nach mit in die christliche Kirche herüberbrachten, nur unter den Modificationen, welche der Glaube an die Messianität Jesu nothwendig mit sich brachte. Auf diese Weise mussten nothwendig auch innerhalb des Christenthums gleich von Anfang an verschiedene Anschauungsweisen sich ausbilden, welche genau den im Judenthum vorhandenen entsprachen. So finden wir, dass die Paulinische Anschauung nichts Anderes ist, als diejenige Auffassung des Christenthums, zu welcher ein vom Pharisäismus zum Christenthum übergehender Jude bei normaler Entwickelung nothwendig gelangen musste. Ebenso sind die Lehrbegriffe des Matthäus, der Petrinischen Briefe, der Briefe Jakobi und Judä nur die Christianisirung der Anschauung, wie sie schon in der vorchristlichen Zeit im Judenthum bei der grossen Menge des Volkes vorhanden war; die beiden Johanneischen Lehrbegriffe entsprechen der contemplativ-mystischen Richtung des Judenthums, endlich die Lehrbegriffe, welche im Evangelium Marci, den Schriften des Lucas und dem Hebräerbrief ihren Ausdruck gefunden haben, entsprechen der im Judenthum vorhandenen hellenistischen Richtung.

Bedenken wir nun noch, dass die verschiedenen Richtungen, welche innerhalb des Judenthums zur Zeit Christi bestanden, von Anfang an nicht in gleicher Weise für das Christenthum empfänglich waren, dass eben darum die verschiedenen Richtungen nicht zu gleicher Zeit in die christl. Kirche übergehen konnten, dass vielmehr jede derselben nur zu einer Zeit eingehen konnte, in welcher die besonderen Hindernisse, welche gerade ihren Uebergang erschwerten, hinweggeräumt waren, so wird es begreiflich, dass von dem allmählichen Eintritt der verschiedenen Richtungen in die christl. Kirche auch zum Theil der Fortschritt der allgemeinen Entwickelung abhing, indem der Uebergang von Glie-

dern einer neuen Richtung auch eine Weiterbildung der christl. Anschauung, die Erkenntniss der Wahrheit nach einer neuen Seite hin, zur Folge haben musste.

Endlich hatte offenbar auch die Verschiedenheit der Individualitäten, sowie die Verschiedenheit in der besondern Entwickelung der einzelnen Personen, auf den Charakter der sich in ihnen entwickelnden Anschauung ihren Einfluss. In Personen auch einer wesentlich gleichen Grundrichtung musste sich doch je nach der Individualität und nach der besonderen Art der Entwickelung die christl. Anschauung nothwendig in verschiedener Weise ausbilden.

Diese ganze Entwickelung nun, deren Ursachen wir im Vorigen angedeutet haben, nach ihren allmählichen Fortschritten darzustellen, ist die dritte und letzte Aufgabe der Theologie des N. T.

Hätte die christl. Lehrentwickelung auf der Basis jener Grundanschauung auch nach dem Ende des apostolischen Zeitalters fortschreiten können, so würden auch nach den im N. T. befindlichen immer vollendetere Lehrbegriffe sich herausgebildet haben, die christl. Wahrheit würde immer tiefer erkannt worden sein. Diess konnte freilich nur unter der Bedingung geschehen, dass das jüdische Volk der Mittelpunkt der christl. Lehrentwickelung blieb, wie diess im apostolischen Zeitalter der Fall war. Denn nur in diesem Falle fand ja die Weiterentwickelung auf der Basis einer wesentlich richtigen Grundanschauung statt. Diess geschah aber durch die Schuld des jüdischen Volkes in Wirklichkeit nicht, indem am Ende des apostolischen Zeitalters dieses Volk um des Unglaubens der grossen Menge seiner Glieder willen aufhörte, Mittelpunkt der christl. Kirche und Organ der weiteren Lehrentwickelung zu sein. In Folge dessen ging die wesentlich richtige Grundanschauung, welche nur im jüdischen Volke vorhanden war, der christl. Kirche verloren, oder vielmehr sie hörte auf, lebendiges Eigenthum der Kirche zu sein. Mit diesem Verluste der Grundanschauung ging aber nothwendig auch die Befähigung der christl. Kirche, in normaler Weise die christl. Anschauung weiter zu bilden, wenigstens für die nächste Zukunft, verloren. Indem der Schwerpunkt der christl. Kirche auf die heidnischen Nationen überging, welche von einer ganz andern, dem Christenthum wesentlich fremden, Grundanschauung ausgingen, wurde bewirkt, dass das richtige Verständniss der christl. Wahrheit je mehr und mehr verloren ging, die kirchliche Lehre ihre bisherige Lauterkeit und Reinheit immer mehr verlor. Griechenland und Rom wurden zunächst die

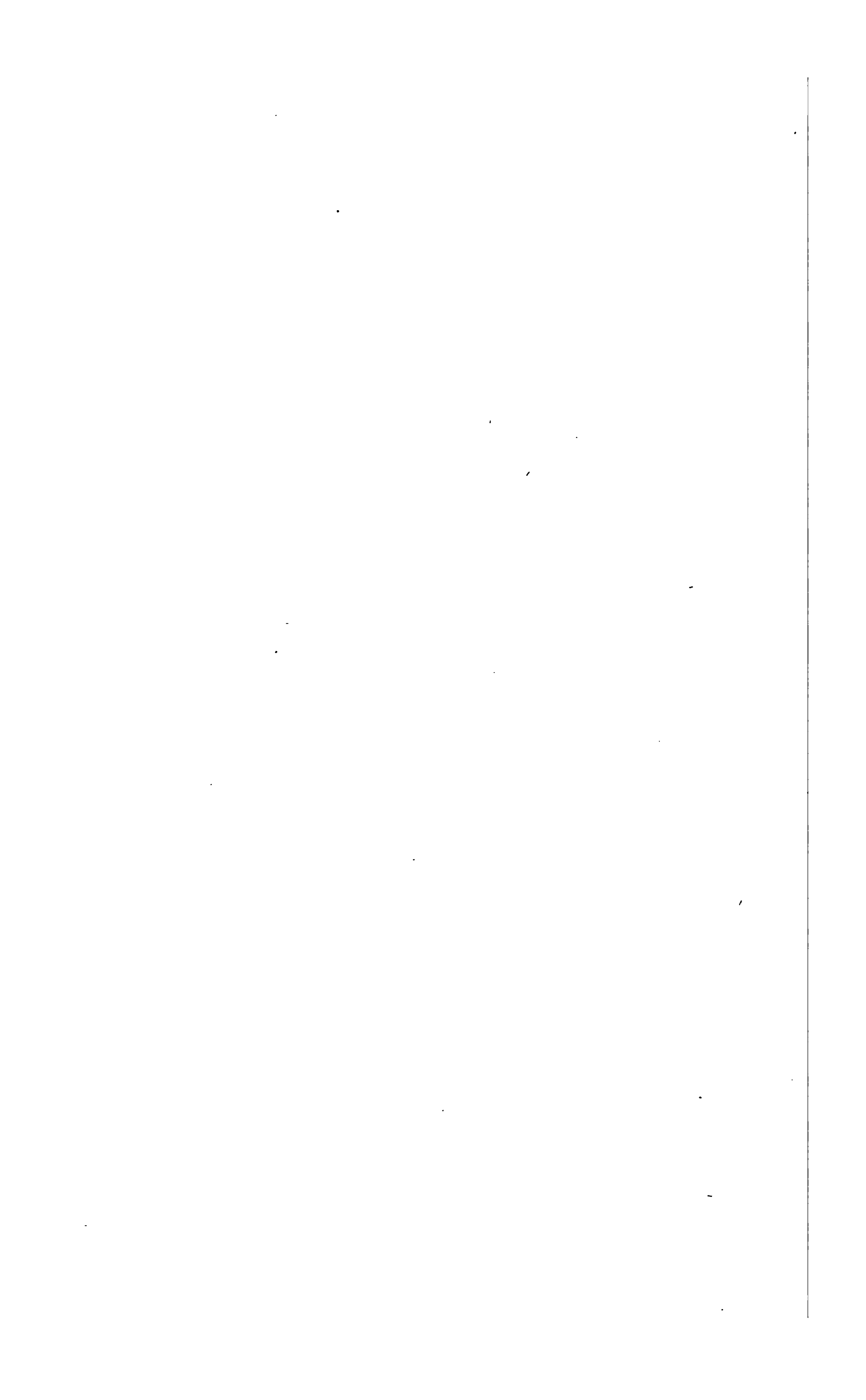
Mittelpunkte der christl. Kirche, und diess hatte die Folge, dass nun die christl. Lehre auf der Grundlage hellenischer und römischer, also heidnischer, Bildung zunächst aufgebaut wurde. Erst mit der Reformation, seit welcher die christl. Lehrentwickelung vorzugsweise in den germanischen Völkern ihren Mittelpunkt erlangte, wurde auf den richtigen Weg zurückgelenkt. Man erkannte die Nothwendigkeit, bei dem Verluste der richtigen Grundanschauung auf die Schriften des N. T., als die Produkte des apostolischen Zeitalters, in denen, wie in denen des A. T., allein die richtige Grundanschauung erhalten worden, und in denen allein von dieser richtigen Grundanschauung aus die christl. Wahrheit in wesentlich richtiger Weise aufgefasst werde, zurückzugehen und sie zur Norm der Lehrgestaltung zu machen. So haben die germanischen Völker es über sich genommen, den Faden der christlichen Lehrentwickelung da, wo dieser am Ende des apostolischen Zeitalters fallen gelassen worden, wieder aufzunehmen und weiter fortzuführen. Es versteht sich aber von selbst, dass diese Aufgabe nur dann gelöst werden kann, wenn die Grundanschauung, von welcher das N. T, ausgeht, wirklich wiedergewonnen worden, und wenn die auf der Basis jener Anschauung bereits geschehene christliche Lehrentwickelung des apostolischen Zeitalters selbst hinreichend erkannt worden ist. Beides vollständig aufzuschliessen ist aber die Aufgabe der Theologie des N. T., deren Bedeutung für die gesammte dogmat. Entwickelung der Zukunft hieraus erhellt.

§. 25.

Die Form der Darstellung endlich ist durch den Gegenstand von selbst gegeben. Da der Gegenstand ein dreifacher ist, so zerfällt mithin unsre Wissenschaft auch in drei Theile. Der erste hat es mit dem Grundsystem, der zweite mit der Entwickelung der christlichen Anschauung im apostolischen Zeitalter, der dritte mit den einzelnen Lehrbegriffen des N. T., als den Resultaten der Entwickelung, zu thun. Jeder dieser drei Theile ist in der Form darzustellen, welche gerade der Gegenstand dieses Theiles erfordert. Nicht irgend ein fremdes Schema darf an den Stoff herangebracht und nach diesem der Stoff eingetheilt werden, sondern der Stoff theilt sich ganz von selbst. Diess gilt auch von dem ersten und dritten Theile unsrer Wissenschaft. Wir haben es ja hier nicht mit einer blossen Vielheit einzelner Lehrsätze, sondern mit der Einen Wahrheit, welche selbst ein organisirtes Ganzes ist, zu thun. Wie die Wahrheit

selbst ein System ist, so stellt sie sich auch in allen einzelnen Schriftstellern des N. T. als ein solches dar, so wenig sie hier äusserlich in systematischer Eorm auftritt. Darin besteht eben die Wissenschaftlichkeit der Darstellung, dass man die im N. T. in nicht wissenschaftlicher Form sich darbietende göttliche Wahrheit in die Form kleidet, welche ihrem innern Wesen entspricht. Freilich kann diese der innern Wesenheit entsprechende Form nur bei völliger selbstverleugnender Hingabe an den Stoff und in Folge längeren Gewöhntseins und längeren Hineindenkens in die neutestamentliche Anschauung, andererseits nur bei einer gewissen Combinations- und Divinationsgabe, sowie bei einer wirklich christlichen Charakterbildung gefunden werden.

Vergl. die treffenden Bemerkungen von Beck, christl. Lehrwissenschaft S. 12: „Die christl. Lehre, wie sie in der Schrift vorliegt, bildet schon für sich ein artikulirtes Lehrganzes, sie ist ein festgeeintes Ganzes von innerlich zusammenhängenden Lehren, ein System; die Wissenschaft hat dasselbe nur in wissenschaftlicher Gestalt nachzubilden, sein Princip und seinen Organismus nebst den nothwendigen Denk-Resultaten begriffsmässig zu erfassen und darzulegen. — Der Real-Organismus der christlichen Lehre soll als Begriffs-Organismus hervortreten." Vergl. auch Lutz, biblische Dogmatik S. 1 f. — Auch rücksichtlich dessen, dass nur bei einer christlichen Charakterbildung die Lehre der Schrift sich vollständig erschliesst, finden sich sehr treffende Bemerkungen bei Beck a. a. O. S. 6 f.



ERSTER HAUPTTHEIL.

Die allen neutestamentlichen Schriftstellern gemeinsame Grundanschauung.

§. 26.

Die Darstellung der Grundanschauung des N. T. zerfällt in zwei Theile, deren erster den *Gottesbegriff*, der zweite die *Anschauung des N. T. von der Welt* zu entwickeln hat. Der die Lehre von der Welt behandelnde Theil zerfällt wieder in zwei Abtheilungen, von denen die erste von der Welt *im Allgemeinen*, abgesehen von den vernünftigen Geschöpfen, d. h. von Begriff, Namen, Ursprung, Bestehen und Bestimmung der Welt, ihrem Verhältniss zu Gott sowie von den Theilen, in welche sie nach dem N. T. zerfällt, die zweite speciell *von den vernünftigen Geschöpfen*, den Engeln und Menschen, zu handeln hat.

ERSTE ABTHEILUNG.

DER GOTTESBEGRIFF.

Dasein Gottes.

§. 27.

Das N. T. geht sogleich von dem Erfahrungssatze aus, dass Gott sich in der Geschichte der Menschen in mannichfacher Weise offenbart habe. Der Satz, *dass Gott sei* ist ihm daher *nicht Gegenstand der Lehre, sondern Voraussetzung, Grundlage seiner Lehre, er ist ihm etwas unmittelbar Gewisses*, über das ein Zweifel gar nicht bestehen kann. Hieraus er-

giebt sich von selbst, dass wir *Beweise* aus Vernunftgründen oder aus äusserer Erfahrung von dem Dasein Gottes im N. T. nicht erwarten dürfen.

Das Gottesbewusstsein war in dem Bewusstsein des israelitischen Volkes von sich selbst unmittelbar enthalten. Das israelitische Volk verdankte seinen Ursprung als Volk einer ausserordentlichen That Gottes. Gott hatte es durch einen unmittelbaren, wunderbaren Akt aus der Zahl der Völker ausgesondert und zu einem besonderen Volke gemacht. Ebenso war die gesammte weitere Geschichte dieses Volkes durch eine fortlaufende Reihe von Gottesthaten verherrlicht worden. Unter der besonderen ausserordentlichen Leitung und Fürsorge Gottes hatte es sich als Volk entwickelt und war das geworden, als was wir es zu den Zeiten des Neuen Bundes finden. Hieraus lässt sich begreifen, dass die Gottesidee nicht bloss ein wesentliches Element, sondern die Grundlage und Voraussetzung der gesammten Anschauung des Volkes werden musste. Dass es *das Volk Gottes* sei, dass es unter der besonderen Leitung und Obhut Gottes stehe, war ja das, wodurch es sich wesentlich verschieden wusste von allen übrigen Völkern. Diese Stellung nimmt nun offenbar die Gottesidee auch in der neutestamentlichen Anschauung ein, vergl. z. B. Joh. 1, 1. Hebr. 1, 1. Hieraus ergibt sich von selbst, dass wir *Beweise* von dem Dasein Gottes im N. T nicht erwarten dürfen. Dass Gott sei, ist vielmehr allen neutestamentlichen Schriftstellern so gewiss, als ihnen gewiss ist, dass Gott sich offenbart habe, so gewiss, dass jeder andere Bestandtheil ihrer Anschauung nur insoweit für sie Gewissheit hat, als er mit jener Wahrheit in Zusammenhang steht. Man hat zwar in mehreren Stellen des N. T. Anklänge an wirkliche Beweise für das Dasein Gottes finden wollen, so in Röm. 1, 20. Apost. 14, 17., vergl. Weish. 13., an den physiko-teleologischen, Röm. 2, 14. an den praktischen, Röm. 1, 19. 32. Apost. 17, 24. an den ontologischen Beweis. In der That weisen diese Stellen jedoch nicht darauf hin, dass das *Dasein* Gottes, sei es aus der realen oder aus der idealen Welt, durch Vernunftschlüsse gefolgert werden könne, sondern vielmehr darauf, dass Gottes, von dessen Dasein alle Menschen schon überzeugt seien, *wahres Wesen* und *Eigenschaften* aus seinen Wirkungen erkannt werden können. Hiermit stimmen denn auch die meisten neueren biblischen Theologen überein. So sagt *Hofmann* Scheiftbew. I. S. 63: „Dass Gott sei, das lehrt die Schrift nicht, sondern das hat sie zur Voraussetzung ihrer Lehre. Selbst wo Paulus zu den Heiden kommt, hebt er nicht damit an, sie zu lehren, dass Gott ist, sondern er lehrt sie Gott recht finden, den sie suchen, wo er nicht ist (Apost. 14, 15.), oder den sie verehren, ohne ihn zu kennen, was er ist (Apost. 17, 23.). — Eine Sache des Glaubens heisst das Dasein Gottes etwa (Hebr. 11, 6.), aber nur, weil man ver-

leugnen kann, es zu wissen. Den Christen aus der Heidenwelt wird nicht gesagt, dass sie nicht gewusst von Gottes Dasein, sondern dass sie ihn nicht gekannt, ehe sie ihn als den Vater Jesu Christi kennen lernten (Gal. 4, 8.). Und nicht, dass sie jetzt Gottes Dasein glauben, wird ihnen als die Frucht der Offenbarung Christi für sie bezeichnet, sondern dass jetzt ihre Glaubenszuversicht und Hoffnung Gotte zugewendet ist (1 Petr. 1, 21.)." Vergl. auch *Beck*, christl. Lehrwiss. I. S. 38: „Die Schrift legt das Dasein Gottes wohl dar, indem sie seine wirkliche Offenbarung im ursprünglichen Menschen-Organismus nicht nur, sondern auch in ihrem eigenen Lehr- und Geschichts-Organismus mit pädagogischer Energie darstellt. Sie bringt also Gott zur Erfahrung nicht als blosse Idee, deren Realität erst anderswoher müsste ermittelt werden, noch leitet sie andererseits sein Dasein ab aus blos äusserlicher Erfahrung, welche aus einer Idee erst wieder gedeutet müsste werden, sondern die Existenz Gottes stellt sie dar als das Leben in energischer Selbstbezeugung nach innen und aussen, in Geist und Kraft (*ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως*)."

Erkennbarkeit Gottes.

§. 28.

Indem das N. T. von dem Erfahrungssatze ausgeht, dass Gott sich dem Menschen offenbart habe, wird eben hiermit die Erkennbarkeit des göttlichen Wesens von Seiten des Menschen vorausgesetzt. Eben diess wird in einer Reihe von Stellen auch ausdrücklich ausgesprochen, welche bestimmt nicht nur *dass* Gott sei, sondern auch die *Beschaffenheit, die Natur seines Wesens*, zu erkennen als dem Menschen möglich anerkennen. So wenn Jesus Joh. 14, 9. sagt: wer *ihn* gesehen, habe den *Vater* gesehen, oder wenn der Apostel Paulus lehrt Col. 1, 15: Christus sei das Bild des unsichtbaren Vaters, 1 Cor. 2, 10 ff: Gott habe durch seinen Geist den Menschen geoffenbart, was früher in keines Menschen Sinn gekommen, die Tiefen des göttlichen Wesens, oder Joh. 1, 18: der eingeborne Sohn habe den von keinem Menschen gesehenen Vater kund gethan, 5, 20: der Sohn Gottes habe uns den Seelensinn gegeben, den Wahrhaftigen zu erkennen, 1 Joh. 17, 6: er habe den Menschen den Namen Gottes offenbart. Endlich gehört hierher die Stelle Joh. 17, 3, in der Christus sagt: „das ist das ewige Leben, dass sie Dich, den einigen

wahrhaftigen Gott erkennen und den Du gesandt hast, Jesum Christum.“ Wenn hier das ewige Leben als in der Erkenntniss Gottes und Christi bestehend und durch sie bedingt erscheint, so wird eben damit die Erkenntniss Gottes als möglich vorausgesetzt. Wäre sie nicht möglich, so würde ja die Menschheit auch des ewigen Lebens nicht theilhaftig werden können, das ihr zu vermitteln der Zweck der Sendung des Sohnes war. Damit stimmt auch überein, wenn der Apokalyptiker Gott in der Vision schaut (Offenb. C. 4.), wenn 1 Joh. 3, 2 gesagt wird, dass die Gläubigen einst Gott sehen werden, wie er ist, vergl. 1. Cor. 13, 12., und Matth. 5, 8: die reinen Herzens sind, werden Gott schauen, wie denn nach Matth. 18, 10 die heiligen Engel schon jetzt allezeit das Angesicht des Vaters im Himmel sehen. Ferner stimmt damit überein, wenn von Unterschieden im göttlichen Wesen, von einer Reihe göttlicher Eigenschaften oder von Rathschlüssen Gottes, die dem Menschen kund geworden, die Rede ist. Es fragt sich jedoch, wie damit eine Reihe anderer Stellen vereinigt werden könne, welche ebenso bestimmt die Unbegreiflichkeit und Unerfassbarkeit Gottes aussagen; so wenn der Apostel Paulus 1 Tim. 6, 16 sagt: niemand von den Menschen habe jemals Gott gesehen, noch sei dies überhaupt *möglich* (*οὐδὲ ἰδεῖν δύναται*), wenn an mehreren Stellen die Unsichtbarkeit als besonderes Prädikat Gott beigelegt wird: 1 Tim. 1, 17. Col. 1, 15. vergl. 1. Joh. 4, 12. 20. Röm. 1, 20: *τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ*, wenn 1. Tim. 6, 16. von Gott gesagt wird, er wohne in einem unzugänglichen Lichte und Apost. 17, 29 Röm. 1, 23: das göttliche Wesen sei keinem irdischen Dinge ähnlich und vergleichbar. Man könnte nun meinen, dass dieser scheinbare Widerspruch darin seine Erklärung finde, dass die Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes mit Rücksicht auf den in Gott vorhandenen Unterschied von *Wesen* und *Natur* ausgesagt werde. Wenn von *Unbegreiflichkeit* Gottes die Rede sei, so werde das über alles Weltliche unendlich erhabene *Wesen*, wenn von *Begreiflichkeit*, so werde die in die Welt eingehende *Natur* Gottes gemeint. Beides sei also mit einander sehr wohl verträglich, das Eine schliesse das An-

dere keinesweges aus. Die Anschauung des N. T. über diesen Punkt würde dann dieselbe sein, die wir auch in dem N. T. gleichzeitigen und zeitnahen jüdischen Schriften klar und deutlich ausgesprochen finden. So bei *Josephus*, welcher contra Apion. II, 16. sagt: Gott in seiner *Kraftäusserung* (δυνάμει) sei zwar erkennbar, aber unerforschlich seinem *Wesen* nach (κατ' οὐσίαν ἄγνωστος)[1], ebenso bei *Aristobul*[2]) und bei *Philo*, welcher letztere das *unerfassbare göttliche Wesen* (ἀκατάληπτος, ἀόρατος, ἀπερινόητος, ἄδεικτος) oder das *Urgöttliche* (ὁ πρῶτος θεός) von der *in die Erscheinung tretenden Natur* (ὁ δεύτερος θεός) unterscheidet.[3]) Eine Bestättigung dafür, dass auch das N. T. ganz dieselbe Anschauung voraussetze, könnte man in Röm. 1, 19 f. finden, indem hier *das von Gott Erkennbare* (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ) von seinem *unsichtbaren Wesen* (τὰ ἀόρατα αὐτοῦ) unterschieden und von den Heiden gesagt wird, sie erkennen das letztere nicht an sich, sondern nur nach seinen Wirkungen. Eben für diese Ansicht könnte auch Offenb. 19, 11. ff. angeführt werden, wenn es hier von dem Sohne, dem Abbild des unsichtbaren Vaters, da wo er als Streiter gegen seine Feinde eingeführt wird, heisst, er trage zwei Namen an sich: den einen Namen wisse Niemand, ausser er selbst, weil er eben für sie unaussprechlich sei. Die Menschen wissen nur, dass er einen solchen Namen habe, aber sie kennen ihn nicht, sondern nur der Sohn, weil nur er ihn aussprechen könne. Nicht minder könnte man eine Bestätigung dieser Ansicht finden in den Gott beigelegten Prädikaten, indem diese zum Theil rein negativ sind und Gott nach verschiedenen Beziehungen nur als den Unendlichen und Unbegreiflichen schildern, zum Theil aber auch positiv, woraus hervorgeht, dass Gott zugleich als ein begreiflicher und erkennbarer gedacht wird. Allein in der That lässt sich doch nicht nachweisen, dass das N. T. diese Unterscheidung

---

1) Vergl. *Dähne*, Gesch. Darstellung der jüd. alex. Rel. Philosophie II. S. 244.

2) Ebendas. S. 98.

3) de somn. I. p. 575. — de nom. mutat. p. 1045. — leg. alleg. III. p. 99. vergl. *Dähne* a. Schr. I. S. 277.

von Wesen und Natur Gottes wirklich kennt, wenn auch die zwischen dem *überweltlichen* und *innerweltlichen* Gott in ihm begründet ist. Jenen scheinbaren Widerspruch werden wir daher in einer andern Weise zu erklären haben. Die richtige Ansicht darüber dürfte folgende sein.

§. 29.

Die Erkennbarkeit Gottes hängt dem N. T. wesentlich ab von dem Verhältniss, in dem der Mensch überhaupt zu Gott steht. Sofern nun dieses bedingt ist 1) durch das Maass, in welchem Gott dem Menschen nahe tritt, sich ihm offenbart, 2) durch das sittliche Verhalten des Menschen dieser Offenbarung gegenüber, ist die Erkennbarkeit Gottes näher durch etwas Doppeltes bedingt: 1) durch das Maass der Selbstoffenbarung Gottes, 2) durch die Art der Aufnahme der Offenbarung seitens des Menschen. Nach der *einen* Seite ist Gott so weit erkennbar, als er sich offenbar macht, nach der *andern* Seite soweit, als der Mensch sich ihm aufschliesst.

Was die *erstere* Seite betrifft, so können wir mit *Hofmann* sagen: „Gott ist erkennbar wie er sich zu erkennen gibt, begreiflich in dem, worin er begriffen sein will.“[1]) Wie nun die göttliche Offenbarung eine stufenmässig fortschreitende ist (Hebr. 1, 1.), so ist auch die Erkennbarkeit Gottes nach ihrer objektiven Seite eine in demselben Grade wachsende. Die Stufen der Erkennbarkeit Gottes fallen zusammen mit den Stufen der göttlichen Offenbarung. Wie nun das N. T. vier verschiedene Stufen der Offenbarung voraussetzt, so erkennt es auch ebenso viele verschiedene Stufen der Erkennbarkeit Gottes an. Diese Stufen sind näher folgende:

1. Die niedrigste Stufe der Erkennbarkeit Gottes (γνόντες τὸν θεὸν Röm. 1, 21.) findet im *Heidenthum* Statt. Den Heiden hat sich Gott zwar nicht *unbezeugt* gelassen (Apost. 14, 17.), er hat sich auch ihnen offenbart (Röm. 1, 19: ὁ θεὸς αὐτοῖς ἐφανέρωσε vergl. Joh. 1, 9.), aber er hat sich ihnen nicht

---

[1]) Schriftbew. I. S. 66.

direct, nicht *durch ausserordentliche Führungen und Aussprüche* kund gethan (Apost. 14, 16: εἴασε πάντα τὰ ἔθνη πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν). Demgemäss haben die Heiden auch nur die *allgemeinste* Gotteserkenntniss (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς Röm. 1, 19.). Wie gering ihre Gotteserkenntniss sei, geht daraus hervor, dass die Zeiten des Heidenthums Apost. 17, 30. als Zeiten der Unwissenheit (χρόνοι ἀγνοίας), die Heiden selbst Gal. 4, 8. als οὐκ εἰδότες θεόν, Eph. 2, 12. als ἄθεοι, Apost. 17, 23. als ἀγνοοῦντες τὸν θεόν bezeichnet werden konnten. Die Heiden kennen Gott nicht *an sich* (τὰ ἀόρατα αὐτοῦ Röm. 1, 20.), sondern nur nach seinen in die Augen fallenden *Wirkungen* in der äusseren Natur (ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται), sie kennen ihn zwar *als* den *Unsichtbaren* (τὰ ἀόρατα αὐτοῦ), als den *Unsterblichen* (τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ Röm. 1, 23.), sie erkennen seine ewige *Kraft* und *Göttlichkeit* (ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης Röm. 1, 20.), auch die *Forderungen seines Willens* sind ihnen in allgemeinen Umrissen ins Herz geschrieben (Röm. 1, 32. 2, 15.), aber sie kennen ihn nicht als den *Gnädigen* (ἐλπίδα μὴ ἔχοντες Eph. 2, 12.), *die Heilsabsichten Gottes sind ihnen völlig unbekannt* (Eph. 2, 12: ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας vergl. Röm. 3, 2.).

2. Eine höhere Stufe der Erkennbarkeit Gottes findet Statt in der vorchristlichen Zeit des *jüdischen* Volkes, unter der Offenbarungsökonomie des *Alten Bundes*. Sie hat zur Voraussetzung eine *directe* Offenbarung Gottes (Röm. 3, 2: ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ), aber eine in *unvollkommener, nur abbildender, andeutender, Weise* geschehene (Col. 2, 17. Röm. 2, 20. 2. Cor. 3, 14. Hebr. 10, 1 ff.), daher denn durch sie wohl Erkenntniss Gottes (Joh. 4, 22: ἡμεῖς προσκυνοῦμεν, ὃ οἴδαμεν), nicht aber eine klare anschauliche Erkenntniss seines Wesens und seiner Absichten (Joh. 1, 17.) entstand. Jsrael erkannte zwar die Heilsabsichten Gottes, es erkannte ihn als den Gnädigen, ihm waren die Verheissungen Gottes zu Theil geworden (Röm. 3, 2. 9, 4. Gal. 3, 16. Hebr. 4, 3. 6, 13 ff.), aber die *Art* der zukünftigen Erfüllung war ihm noch unbekannt (1 Petr. 1, 10. 11.) und darum war auch *seine* Got-

teserkenntniss immer noch eine mangelhafte (Joh. 1, 17. 18. 4, 23.).

3. Die dritte Stufe der Erkennbarkeit Gottes ist eingetreten mit der *Fleischwerdung des Sohnes Gottes*. Der Sohn Gottes ist das Ebenbild des unsichtbaren Vaters, der adäquate Ausdruck desselben, der, in welchem alle Vollkommenheiten des Vaters anschaubar vorhanden sind (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ* 2 Cor. 4, 4.; *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* Col. 1, 15.; *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* Hebr. 1, 3.). Durch ihn konnte daher die *absolute* Erkenntniss Gottes vermittelt werden (Joh. 1, 17. 18: *ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*) und er ist das *Princip aller Gotteserkenntniss* (*τὸ φῶς* Joh. 3, 19. 12, 46.; *τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων* Joh. 1, 4.; *τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον* Joh. 1, 9.; *τὸ φῶς τοῦ κόσμου* Joh. 8, 12. 9, 5.; *ἡ ἀλήθεια* Joh. 14, 6.; *ὁ λόγος* Joh. 1, 1. 14.; *ὁ μάρτυς ὁ πιστός* Offenb. 1, 5. vergl. Matth. 11, 27: *οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* vergl. Col. 2, 3. Joh. 3, 11—13. 1. Petr. 1, 11. Offenb. 5, 5.). Sonach hängt von der Art und Weise, in welcher der Sohn der Menschheit nahe tritt, wesentlich auch der Grad der Erkennbarkeit Gottes ab. Hieraus schon geht hervor, wie die durch seine Fleischwerdung bewirkte Erkennbarkeit Gottes eine viel höhere sein muss, als die früher dagewesene. In der Offenbarungsökonomie des A. T. hatte sich der Sohn nur durch Typen und Bilder der Menschheit offenbart. Darum war auf dieser Stufe auch nur eine *bildliche* Gotteserkenntniss möglich. In der Offenbarungsökonomie des N. T. dagegen trat der Sohn Gottes in sinnlich wahrnehmbarer Weise, angethan mit Fleisch und Blut (Joh. 1, 14. 1 Tim. 3, 16. 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7. Hebr. 2, 14.) in die Gemeinschaft der Menschen. Die dadurch bewirkte Erkenntniss Gottes war daher eine zwar *sinnliche*, aber zugleich vollkommen *anschauliche*. Das Wesen Gottes zeigte er der Menschheit in sinnlich anschaubarer Weise, so dass er sagen konnte: „*wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen*“ (Joh. 14, 9. vergl. 12, 45.). Und diese anschau-

liche Erkenntniss wurde durch seinen Hingang zum Vater nicht aufgehoben, sondern nur *von ihrer Sinnlichkeit befreit.* Die Gemeinschaft des Sohnes mit der Menschheit hörte ja in Folge dieses seines Hingangs nicht überhaupt auf, sondern sie hörte nur auf eine *äusserlich* wahrnehmbare zu sein. Aus einer äusserlich wahrnehmbaren wurde sie zu einer geistig schaubaren. In Folge dessen trat daher an die Stelle der sinnlichen Erkenntniss je mehr und mehr eine geistige und wahre (Joh. 14, 26. 15, 26. 16, 13. 1 Cor. 2, 10. 12. 16. 12, 3. 2 Cor. 4, 6. Eph. 3, 3—11. 1 Joh. 2, 20. 27. 5, 6.).

Wenn nun durch die Menschwerdung des Sohnes der vorher unsichtbare Vater der Welt sich versichtbart hat, so ist jedoch die auch durch diese Offenbarung bewirkte Erkenntniss Gottes an sich ebenso wenig *absolut* zu nennen, als der *Sohn* durch sie schon in *vollendete* Wesensgemeinschaft mit der Menschheit getreten ist. Zwar ist die durch die Menschwerdung bewirkte Gotteserkenntniss eine *wahre* und *lebendige*, aber noch wurde durch sie das Wesen Gottes, wie es *an sich* ist, nicht offenbar. Das *Geistige* kann nur von der *geistigen* Menschheit in vollkommener Weise erschaut werden (1 Cor. 2, 13 ff.). Noch wohnt daher Gott für die Menschen in einem *unzugänglichen* Lichte (*φῶς οἰκῶν ἀπρόςιτον* 1 Tim. 6, 16.), sein Wesen ist auch jetzt noch ein *unsichtbares*, das kein Mensch sehen *kann* (*ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται* 1 Tim. 6, 16.). Die Unsichtbarkeit ist noch das stehende Prädikat des Vaters (vergl. Col. 1, 15. Joh. 6, 46. 1 Joh. 4, 12. 20. Röm. 1, 20.), auch jetzt noch ist Gott trotz seiner Offenbarung *unerforschlich*, so dass niemand seine Rathschlüsse und die Wege seiner Weisheit begreifen kann (Röm. 11, 33 f. Eph. 3, 8.). „Zur Erkenntniss kommt uns sein Wesen nur, so weit es, aus seiner unzugänglichen Licht-Majestät hervortretend, in irdische Veranschaulichungen herniedersteigt, nicht in seiner eignen *μορφὴ θεοῦ*, der es sich, selbst in der Fülle seiner Herablassung zu den Menschen durch Christum, entäussert hat (Phil. 2, 6.); daher uns auch durch den Sohn, als den in diese innerste Wesens-Anschauung Gottes vermöge der innigsten Gemeinschaft mit dem Va-

ter einzig Eingeweihten, nur so viel Erfahrung vom göttlichen Wesen zukommt, als er selbst durch Worte und Werke uns aufschliesst (Joh. 6, 46. 1, 18. Matth. 11, 27.). Wohnt auch die ganze Fülle der Gottheit in Christo, so ist a) diese *innerliche Fülle Christi weder erschöpft noch zu erschöpfen* von unsrer diesseitigen Erkenntniss (Eph. 3, 8.), sondern selbst verborgen in Gott (Col. 3, 3.) bis zur künftigen *ἐπιφάνεια* seiner Herrlichkeit als des grossen Gottes (Tit. 2, 13.); b) kommt dieselbe nicht in ihrer *Innerlichkeit* uns zur *unmittelbaren* Anschauung, sondern nur wieder in *menschlicher Abgestaltung* für unsere *Glaubens*-Anschauung. Als *εἰκὼν θεοῦ* (2 Cor. 4, 4. 6.) stellt Christus die gotthafte Fülle nur in leibhafter Inwohnung (Col. 2, 9.), in äusserlicher und zwar menschlicher Abgestaltung dar (*ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* Phil. 2, 7.), bei aller Treue des Ausdrucks das innere Wesen ebenso wenig unmittelbar zu schauen gebend, als *unser* Leib die innere Wesenheit *unsres* Lebens — es ist die *θεότης*, sofern sie wohnhaft ist bei uns und für das *θεᾶσθαι* geoffenbart im Fleische (Joh. 1, 1. 14.). Und diese äusserliche Abgestaltung wird uns erst zur eigenen Gottes-Erkenntniss durch die Geistes-Verklärung Christi in uns, wonach in unserem inwendigen Menschen das in Christo wirkende Gottesleben sich wiedergestaltet zur inneren Anschauung und Erkenntniss, und zwar vermittelt durch den Glauben Joh. 16, 14. Eph. 3, 17. ff. Und auch so ist c) unser Erkennen nur ein *stückweises* (1. Cor. 13, 12), sofern nicht nur bei der allmählichen Entwickelung unsres Glaubens und der davon abhängigen Erkenntniss blos Stück für Stück von der göttlichen Herrlichkeit des Herrn uns zur Erkenntniss kommt, sondern auch in der uns überhaupt aufgeschlossenen Erkenntniss Gottes und Jesu Christi von der göttlichen Kraft nur Alles das uns dargereicht wird, was für uns zu *ζωή* und *εὐσέβεια* erforderlich ist (2 Petr. 1, 3.) zur vollen Genüge des Glaubens, nicht des Schauens.“ — „Bei aller Anschaulichkeit also, zu welcher die göttliche Offenbarung hier unsre Gotteserkenntniss erhebt, sehen wir das wahre und lebendige Sein Gottes nur, wie es sich abgestaltet in den verschiedenen Offenbarungs-Organen und in

uns selbst, nicht aber, wie es, abgezogen von der Welt, in ihm selbst ist; erkennbar ist uns nur die Gottesherrlichkeit, wie sie herniedersteigt in die Endlichkeit und darin ihren abstrahlenden Ausdruck sich schafft, nicht aber in ihrer alle Endlichkeit übersteigenden lichten Innerlichkeit.“[1])

So ist denn also die Stufe der *vollendeten* Erkennbarkeit Gottes eine noch zukünftige, und sie bezeichnen wir daher als die *vierte* Stufe. Sie wird eintreten mit der Vollendung des Reiches Gottes und mit der damit verbundenen vollendeten Vergeistigung der Menschheit. Auf ihr ist jeder frühere Mangel, sowohl das Räthselhafte, nur Ahnende, als das Stückweise der früheren Erkenntniss beseitigt. In Beziehung auf sie sagt das N. T.: „Wenn das Vollkommne gekommen sein wird, dann wird das Stückweise aufhören“ (1 Cor. 13, 10.); „dann werden sie sehen sein Angesicht und sein Name steht auf ihren Stirnen geschrieben“ (Offenb. 22, 4.); „dann werden wir ihn sehen wie er ist“ (1 Joh. 3, 2.) „von Angesicht zu Angesicht“ (1 Cor. 13, 12.); „die Erkenntniss, die wir dann von ihm haben werden, wird der entsprechen, die er von uns hat“ (*τότε ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην* 1 Cor. 13, 12.).

Aber nicht blos von dem Grade der Offenbarung hängt die Erkennbarkeit Gottes ab, sondern auch *von der Art der Aufnahme dieser Offenbarung seitens des Menschen oder von dem sittlichen Zustand der Individuen,* also von dem Grade, in welchem die der Anlage nach in dem Menschen vorhandene Ebenbildlichkeit Gottes in ihm eine thatsächliche wird — und diess ist die *zweite* Seite, die wir hier in Betracht zu ziehen haben. Die Heiden im Grossen und Ganzen erkennen auch das, was an sich vom göttlichen Wesen für sie erkennbar ist, nicht, weil sie durch ihre Irreligiosität sich der wahren Empfänglichkeit beraubt haben, sie haben die Wahrheit, die sich

---

[1]) *Beck,* christliche Lehrwiss. S. 41 ff. vergl. S. 112: „Der Gottes-Name an der Spitze des N. B. wie der alttestamentliche des Jehova, behält bei aller Offenbarung sein Unerklärtes, Verborgenes als Allerheiligstes in sich, aus welchem die Offenbarungen hervorgehen, und in das sie immer zurückdeuten, das sie aber nicht aufschliessen: wir haben das Himmlische nur im Urheiligthum des Irdischen Joh. 3, 12. vergl. 7. f.“

ihnen aufschliessen wollte, gehemmt, sie haben der ihnen objektiv möglichen Gotteserkenntniss nicht Raum gegeben, und darum steht ihre wirkliche Gotteserkenntniss weit hinter dem zurück, was sie an sich von Gott erkennen könnten (vergl. Röm. 1, 18: *ὀργὴ θεοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων.* vergl. v. 21. ff: *γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν, ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, καί ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία. — ἐμωράνθησαν καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν.* vergl. 1 Cor. 1, 21: *οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν*). In ganz der gleichen Weise wird auf den höheren Offenbarungsstufen die Erkennbarkeit Gottes durch Sünde und Uebelthun, Unlauterkeit und Mangel an Liebe zu Gott aufgehoben oder gehemmt: „der Uebelthäter — sagt der Apostel Johannes ganz im Allgemeinen — kennt Gott nicht“ (3 Joh. 11.), „jeder der da sündigt, hat ihn nicht geschaut, noch erkannt“ (1 Joh. 3, 6.), „wer nicht Liebe hat, der hat Gott nicht erkannt, denn Gott ist Liebe“ (4, 8.). Die wahre Gotteserkenntniss ist auf Seiten des Menschen bedingt durch *sittliche Verwandtschaft mit Gott*, durch Verwandtschaft des Charakters mit dem Charakter Gottes, durch das *Sein aus Gott* (Joh. 8, 47.), durch *Liebe* und *Wiedergeburt* (*πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν* 1 Joh. 4, 7. 5, 20.), durch *Reinheit des Herzens* (*μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται* (Math. 5, 8.), durch *Geneigtheit den göttlichen Willen zu vollbringen* (Joh. 7, 17.), durch *Erkenntniss und gläubige Aufnahme Christi* (Joh. 14, 7: *εἰ ἐγνώκειτέ με καὶ τὸν πατέρα μου ἐγνώκειτε ἄν* vergl. 8, 19.). Sie ist daher in vollendeter Weise nur da möglich, wo der Mensch auch in sittlicher Hinsicht vollendet ist: „Erst wenn wir durch die geistliche Abgestaltung des göttlichen Lebens in unsrem inwendigen Menschen zur Gleichförmigkeit mit Gott herangereift sein werden, dass nun unser inwendiges Gottes-Leben mit dem des Herrn selbst zur vollen Aeusserlichkeit hervortreten kann: gelangen wir zum Schauen Gottes in seiner eigenen Wesentlichkeit (*καθώς ἐστι* 1 Joh. 3, 2. vergl. Col. 3, 3. f.),

in gegenseitiger Angesichtlichkeit, zur Schau-Einsicht im prägnantesten Sinn 1 Cor. 13, 12. Indess *τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος* in uns habend, erwarten wir, was wir noch nicht sehen als Hoffnung des Glaubens (Röm. 8, 23—25.)."[1]

§. 30.

Aus der bisherigen Erörterung geht hervor, dass nach der Anschauung des N. T. auf dem *gegenwärtigen*, auf dem Standpunkt der noch in der Entwicklung begriffenen Kirche Christi, Gott zwar in hohem Grade, aber doch *noch nicht in absoluter Weise* von den Menschen erkannt ist. Die Unbegreiflichkeit ist in *Christo* zwar *potentiell* aufgehoben, aber *in Wirklichkeit* dauert sie doch noch in gewissem Maasse fort, weil Christus, der offenbare Gott, der Menschheit noch nicht *ganz* offenbar geworden ist. Es kann daher in Bezug auf den gegenwärtigen Standpunkt mit demselben Rechte die Unbegreiflichkeit, als die Begreiflichkeit Gottes ausgesagt werden. Hieraus erklärt sich nun auch die Art, in welcher das göttliche Wesen im N. T. beschrieben wird. Es ist diese nämlich eine doppelartige, eine theils *negative*, theils *positive*. Insofern Gott noch ein unbegriffener, verborgener ist, kann sein Wesen von den in den Schranken der Endlichkeit lebenden Menschen nur in negativer Weise beschrieben werden, während dagegen, soweit er sich bereits offenbart hat, auch eine positive Beschreibung möglich ist. Zu dieser doppelartigen Beschreibung des göttlichen Wesens haben wir jetzt überzugehen.

I. Beschreibung des göttlichen Wesens[2] nach seiner Unbegreiflichkeit.

§. 31.

Die Beschreibung Gottes nach seiner Unbegreiflichkeit hat also zur Voraussetzung die Ansicht, dass Gott in *absoluter*

---

[1] Beck a. Sch. I. S. 43. [2] Das N. T. bedient sich zur Bezeichnung des göttlichen *Wesens* oder der göttlichen *Natur* bald des Ausdruckes *ὑπόστασις τοῦ θεοῦ* (Hebr. 1, 3.), bald des Ausdruckes *ἡ θεία φύσις* (2 Petr. 1, 4. und Gal. 4, 8.).

Weise sich noch nicht offenbart habe, dass sein Wesen, wie es an sich ist, auch auf der gegenwärtigen Offenbarungsstufe immer noch ein verborgenes sei. Diese Unbegreiflichkeit Gottes nun wird in verschiedener Weise ausgesprochen, bald indem im Allgemeinen gesagt wird, er sei über alle endlichen Dinge erhaben, bald indem die einzelnen Kategorien der Endlichkeit an ihm verneint werden.

Das Erstere findet Statt wenn gesagt wird, Gott sei grösser als Alles (Joh. 10, 29., *μείζων πάντων*. Vergl. auch Sir. 43, 27—32.), oder wenn er genannt wird *ὁ ὕψιστος* (Mc. 5, 7. Luc. 1, 32. 35. 76. 6, 35. 8, 28. Apost. 7, 48. 16, 17. Hebr. 7, 1.), oder wenn es heisst: er sei über Alles erhaben (Eph. 4, 6: *ἐπὶ πάντων*), er sei keinem irdischen Dinge vergleichbar und könne darum auch nicht durch ein irdisches Bild dargestellt werden (Apost. 17, 29. Röm. 1, 23.), oder wenn gesagt wird, das Licht, in welchem er wohnt, sei ein für die Menschen unzugängliches (*ἀπρόςιτον* 1. Tim. 6, 16.).

Das Zweite findet Statt, indem Raum und Zeit, Sichtbarkeit und Veränderung an ihm negirt werden. So wird Apost. 7, 49. gesagt, Gott werde von keinem *Raum* umschlossen (*τίς τόπος τῆς καταπαύσεώς μου;*), und als Grund wird angeführt, weil er ja alle Dinge, folglich auch den Raum erst geschaffen habe (*οὐχὶ ἡ χείρ μου ἐποίησε ταῦτα πάντα;* V. 50.). Der Raum ist daher für ihn auch keine Schranke (Apost. 17, 28. Eph. 4, 6. 1 Thess. 2, 10. Gal. 1, 20.). Davon, dass der Raum ihn nicht zu umfassen vermag, ist die nothwendige Folge, dass er auch von den vom Raume noch beschränkten Menschen nicht *gesehen* werden kann, vergl. Matth. 11, 27. 1 Tim. 1, 17. 6, 16. Col. 1, 15. Röm. 1, 20. Kein Mensch hat ihn jemals gesehen (Joh. 1, 18. 6, 46. 1 Tim. 6, 16. 1 Joh. 4, 12. 20.). An andern Stellen wird das Leben in der *Zeit* und in Folge dessen *Anfang* und *Ende*, *Wechsel* und *Veränderung*, sowie jedes *Beschränktsein* durch die Zeit an Gott negirt. Nicht ganz gehört hierher die Bezeichnung Gottes als des *ewigen* Gottes (*ὁ αἰώνιος θεὸς* Röm. 16, 26. vergl. 1, 20.). Denn *αἰώνιος* bezeichnet nicht den modernen Begriff der Ewigkeit, d. h.

der Zeitlosigkeit[1]. Vielmehr wie ὁ αἰών die Zeitdauer ist oder die Zeit als Ganzes, so ist αἰώνιος auch nur dasjenige, was die ganze Zeitdauer hindurch fortwährt, ebenso lange dauert, als der αἰών selbst. Αἰώνιος ist also etwa gleichbedeutend dem ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (Offenb. 10, 6. 15, 7.), was dem ἀΐδιος (Röm. 1, 20.) gleichkommt. Dass aber Gott nach neutestamentlicher Anschauung auch als *über die Zeit erhaben* gedacht wird, geht daraus hervor, dass er als der bezeichnet wird, der selbst erst die Aeonen geschaffen habe (Hebr. 1, 2. 11, 3. 1 Tim. 1, 17: βασιλεὺς τῶν αἰώνων), sowie daraus, dass er Offenb. 1, 8. 17. 2, 8. 21, 6. 22, 13 als das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende bezeichnet wird. Er *hat* also selbst keinen Anfang und kein Ende, sonst könnte *er* nicht Anfang und Ende *sein.* Dass Gott kein Ende *hat,* wird auch noch an andern Stellen ausdrücklich gesagt, so wenn er ἄφθαρτος genannt (1 Tim. 1, 17. Röm. 1, 23.), oder wenn von ihm gesagt wird, er allein habe *Unsterblichkeit* (1 Tim. 6, 16.), oder wenn es heisst: „Himmel und Erde werden vergehen, Du aber wirst bleiben. Und alle, wie ein Kleid, werden sie veralten, und wie einen Mantel wirst Du sie aufrollen, und sie werden gewandelt werden; Du aber bist derselbe, und Deine Jahre nehmen kein Ende.“ (Hebr. 1. 11 f. vergl. Ps. 102, 26—28). Dass für ihn das gewöhnliche *Zeitmaass* nicht vorhanden sei, die Zeit für ihn überhaupt keine Bedeutung habe, lehrt 2 Petr. 3, 8. vergl. Ps. 90, 4., wonach *tausend* Jahre vor ihm wie *ein* Tag, und *ein* Tag wie *tausend* Jahre gelten, d. h. „mit seinem göttlichen Herrscher-Walten durchgreift er die Zeit-Entwickelung im Ganzen und Einzelnen in einer Unbeschränktheit, dass bei ihm *ein* Tag zu tausendjähriger Bedeutung und Wirksamkeit sich erweitert, und ein Jahrtausend in eine Tageslänge sich zusammenfasst.“[2] Damit, dass Gott nicht von der Zeit abhängt, hängt

---

[1] *Hengstenberg,* Offenb. Joh. I. S. 510: „Nach der Anschauung der Schrift ist die Ewigkeit nicht der *Gegensatz* der Zeit, sondern die ungemessene Zeit.“

[2] *Beck,* christl. Lehrwiss. I. S. 66.

zusammen, dass er *der Veränderung nicht unterworfen* ist. Diess wird ausgesagt, indem er genannt wird: *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* (Offenb. 1, 4. 4, 8., welche Worte eine Erklärung des alttestamentlichen Namens יהוה sind), d. h. der ebenso ist, als er gewesen und sich als ebensolcher auch in Zukunft bewähren wird. „In Gott selbst ist demnach kein „*War*" und kein „*Werden*," obgleich er in Beidem, ja die einzige personhafte Substanz davon ist."[1] Derselbe Gedanke wird ferner ausgesprochen Hebr. 1, 12. (*σὺ ὁ αὐτὸς εἶ*) 6, 17. und Jak. 1, 17. In der letzeren Stelle wird Gott genannt *ὁ πατὴρ τῶν φώτων, παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα.* Hier soll nämlich bewiesen werden, dass von Gott nichts Böses, sondern nur gute und vollkommene Gabe kommen könne und als Grund wird angegeben: weil sein wesentlicher Charakter sei: Vater der Lichter zu sein. Bei ihm ist, will Jakobus sagen, lauter Licht. Ja er steht noch über den Lichtern (nämlich den Himmelslichtern) als ihr Vater oder Schöpfer. Denn die Himmelslichter verändern sich und sind der zeitlichen Beschattung unterworfen. Aber bei ihm ist keine Veränderung oder eines Wechsels Schatten. Die Himmelslichter werden nämlich genannt als dasjenige in der Natur, an dem am meisten und augenfälligsten Festigkeit und Unveränderlichkeit zur Erscheinung komme. Wenn nun Gott *Vater* derselben ist, so kann man von *ihnen* auf die Beschaffenheit *seines* Wesens einen Schluss machen.

II. Beschreibung des göttlichen Wesens nach seiner Erkennbarkeit.

§. 32.

Die Beschreibungen Gottes nach seiner erkennbaren Natur haben zur Voraussetzung die von ihm geschehene *Offenbarung*, sie sind Aussagen über Gott in Gemässheit dessen, wie er sich bisher in der Geschichte kund gethan hat. Demgemäss enthalten sie auch nur *positive* Bestimmungen, sie verneinen nicht blos in Beziehung auf ihn die Endlichkeit nach

---

[1] Beck, christl. Lehrwiss. I. S. 66.

verschiedenen Seiten, sondern sie sagen etwas Affirmatives von Gott, von der Beschaffenheit seines Wesens und von seiner Beziehung zur Welt, namentlich zu den Menschen, aus, indem sie Gott als das schlechthin vollendete Wesen nach verschiedenen Seiten darstellen.

Die ihm in dieser Beziehung beigelegten Prädikate werden am passendsten in zwei Classen eingetheilt, da sie entweder über *das Wesen Gottes, wie es an sich ist*, oder über dasselbe, *wie es in seinem Verhältniss zur Welt sich darstellt*, etwas aussagen. Zur *ersten* Classe ist zu rechnen, wenn Gott *Leben*, *Persönlichkeit*, *Geistigkeit*, *ethische Reinheit*, *Seligkeit* oder *Liebe* beigelegt werden, oder wenn von ihm als einem *Einigen* die Rede ist, oder wenn von einem innergöttlichen Verhältnisse, von einer *Dreiheit göttlicher Personen*, gesprochen wird. Zur *zweiten* Classe dagegen gehört, wenn von Gott als dem *Schöpfer* und *Erhalter*, oder von ihm als dem *Herrn* und *König* die Rede ist, der in Beziehung auf die Welt seine Rathschlüsse fasst und diese Rathschlüsse mittels seiner Regierung verwirklicht, oder wenn von ihm als dem *Retter* und *Erlöser* oder von ihm als *Richter* der Welt gesprochen wird, oder endlich wenn ihm die Prädikate der *Heiligkeit*, *Herrlichkeit*, *Majestät*, der *Kraft* und *Allmacht*, *Allgegenwart* und *Allwissenheit*, der *Weisheit*, des *Wohlwollens*, der *Wahrhaftigkeit* und *Treue*, wenn ihm *Gerechtigkeit*, *Hass*, *Zorn*, *Strenge*, *Menschenfreundlichkeit*, *Geduld*, *Langmuth*, *Barmherzigkeit* und *Gnade* beigelegt werden. Wir haben im Folgenden näher zu bestimmen, welcher Begriff mit diesen einzelnen Prädikaten vom N. T. verbunden werde.

ERSTER ABSCHNITT.

Das göttliche Wesen abgesehen von seiner Beziehung zur Welt.

Gott ist lebendig.

§. 33.

Lebendig wird Gott genannt Matth. 16, 16. 26, 63. Joh. 6, 57. Apost. 14, 15. Röm. 9, 26. 2 Cor. 3, 3. 6, 16. 1 Thess. 1,

9. 1 Tim. 3, 15. 4, 10. 6, 17. Hebr. 3, 12. 9, 14. 10, 31. 12, 22. Offenb. 7, 2. 4, 9 f. 10, 6. 15, 7[1] Dasselbe wird in Beziehung auf den Sohn Gottes z. B. Joh. 1, 4. 14, 6. Offenb. 1, 18. 10, 6. gesagt. Der Gedanke, der damit ausgesprochen werden soll, ist nicht nur: dass in Gott überhaupt *Leben* vorhanden sei im Gegensatz gegen die todten Götzen, sondern auch: dass sein Dasein ein schlechthin *energisches* und *kräftiges* sei, dass in ihm das Leben *in absoluter Vollendung* vorhanden, nichts in ihm vorhanden sei, was seinem Wesen widersprechen könnte, ausgeschlossen endlich die Möglichkeit sei, jemals aufzuhören (vergl. 1 Tim. 6, 16.).[2] Und zwar wird dieses Leben Gottes als ein *ursprünglich* in ihm vorhandenes betrachtet, als ein Leben, welches den Grund seiner *in ihm selbst* habe (vergl. Joh. 5, 26: ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ), während alles übrige Leben aus diesem als aus seinem Urquell entspringt. Aus diesem Grunde wird denn Gott auch geradezu ἡ ζωὴ αἰώνιος genannt (1 Joh. 5, 20.). Derselbe Gedanke, als mit ὁ ζῶν, soll wohl auch ausgesprochen werden, nur im Gegensatz gegen die Scheingötter der Heiden, wenn Gott als ὁ ἀληθινός bezeichnet wird, d. h. *der wirkliche, der wesenhafte Gott*, der, den man nicht blos für Gott hält (λεγόμενοι θεοί 1. Cor. 8, 5.), sondern der es auch in Wahrheit ist vergl. Joh. 17, 3. 7, 28. 1 Joh. 5, 20. 1 Thess. 1, 9. Offenb. 3, 7. 6, 10. Ebenso gehören hierher diejenigen Stellen, in denen von einer *Fülle göttlichen Wesens* (τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος Eph. 3, 19. Col. 1, 19. 2, 3.) die Rede ist, denn nur wo Leben ist, da sind auch Unterschiede vorhanden, so dass von einer Fülle gesprochen werden kann. Vergl. auch den Ausdruck τὰ βάθη τοῦ θεοῦ (1 Cor. 2, 10.).

---

[1] Nicht gehört hierher die oft hierhergezogene Stelle 1 Petr. 1, 23., denn nicht *Gott* wird hier als ζῶν καὶ μένων bezeichnet, sondern *das Wort Gottes*. Es folgt diess einmal aus der Stellung von ζῶν, indem das N. T. nie ζῶν θεός, sondern stets θεὸς ζῶν sagt, sodann klar und deutlich aus dem Zusammenhang, indem die V. 24 und 25 zur Begründung des Gedankens angeführte Stelle Jes. 40, 6—8. nur von der ewigen Dauer des *Wortes* Gottes spricht.

[2] „Hier ist ζωὴ nicht leeres Sein, sondern das volle, unendlich reiche, göttliche Leben, Wesens- und Lebensfülle, zugleich Quell alles Lebens, des geistigen wie des physischen, für die Creatur“ (*Thomasius* Dogmat. I. S. 20).

Persönlichkeit Gottes.

§. 34.

Die Persönlichkeit Gottes wird zwar nirgends durch einen besondern Ausdruck bezeichnet, aber sie liegt in den meisten der ihm beigelegten Prädikate *implicite* enthalten und wird überall vorausgesetzt. So wird sie indirekt von ihm ausgesagt, indem ihm *Wille* (θέλημα Gal. 1, 4. Eph. 1, 9. Apost. 13, 22.; εὐδοκία Eph. 1, 9.), *Erkenntniss* (1 Joh. 3, 20: ὁ θεὸς γινώσκει πάντα. Apost. 15, 18: γνωστὰ ἀπ' αἰῶνός ἐστι τῷ θεῷ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ. Hebr. 4, 13; προγιγνώσκειν Apost. 2, 23. Röm. 8, 29. 11, 2. 1 Petr. 1, 2. 20.), *Weisheit* (σοφία, φρόνησις, γνῶσις Röm. 11, 33. 16, 27. 1 Cor. 1, 19. 2, 7 ff. Eph. 1, 8. 3, 10. Col. 2, 3.) *Seligkeit* (1. Tim. 1, 11. 6, 15.) zugeschrieben werden, indem von einzelnen göttlichen *Rathschlüssen* und *Willensakten* (ἡ βουλή Apost. 4, 28; ὁρίζειν Apost. 17, 26; πρόθεσις, προορίζειν Apost. 2, 23. 4, 28. Röm. 8, 29 f. 9, 11. 1 Cor. 2, 7. Eph. 1, 5. 11. 3, 11. 2 Tim. 1, 9), von *freien Handlungen* z. B. von seinen Offenbarungen an die Menschen (Hebr. 1, 1 ff. 1 Cor. 2, 10), von Berufungen derselben in sein Reich (Röm. 11, 29. Eph. 4, 1. 2 Thess. 1, 11. 2 Tim. 1, 9. Hebr. 3, 1. 2 Petr. 1, 10.) die Rede ist, von *persönlichen Affekten* wie *Liebe* (Matth. 5, 45. 7, 11. Luc. 6, 35 f. 11, 13. Joh. 3, 16. 1 Joh. 3, 1. 4, 8 ff. 16. Röm. 5, 8.),[1] *Zorn* (Röm. 1, 18. 2, 5. 9, 22. Eph. 2, 3. Hebr. 3, 11. 4, 3. Offenb. 11, 18. 14, 10. 15, 1.), *Hass* (Hebr. 1, 9. Offenb. 2, 15.), ferner indem von ihm als *Vater und Sohn*[2] gesprochen wird. Dasselbe folgt endlich daraus, dass Gott ganz *nach Analogie des menschlichen Wesens*, welches das N. T. als sein Abbild bezeichnet, beschrieben wird, dass ihm *Geist* (z. B. Matth. 3, 16. 12, 28.

[1] „Zur Liebe fähig ist nur der persönliche Geist; einem unpersönlichen Wesen kann man keine Liebe beilegen oder man muss sich erlauben, unter diesem Namen etwas ganz Anderes zu verstehen, als was derselbe zu bezeichnen geeignet ist.“ (*Neander* prakt. Comment. z. 1. Br. Joh. S. 208.).

[2] „Am hellsten tritt uns das göttliche Selbstbewusstsein entgegen in dem Verhältniss zwischen Vater und Sohn — denn beide erkennen *einander* vollkommen — und in dem Abbilde dieses Verhältnisses, wie es zwischen den Gläubigen und Christo besteht: Joh. 10, 14. 15. ἐγὼ γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γι-

Apost. 2, 17. Röm. 8, 9. 1 Cor. 2, 11.), *Seele* (Matth. 12, 18. Hebr. 10, 38. Jes. 42, 1. Amos 6, 8.), *Herz* (*καρδία* Apost. 13, 22.), *Verstand* (*νοῦς* Röm. 11, 34) zugeschrieben werden, dass von ihm ebenso gesprochen wird, als hätte er einen Leib mit Händen und Füssen, Augen und Ohren, wie der Mensch (Matth. 5, 35. Hebr. 4, 13. 1 Petr. 3, 12. Offenb. 3, 20. 4, 3. 5, 1. 7.). Dergleichen Ausdrucksweisen wären nicht möglich gewesen, wenn Gott nicht ebenso wie der Mensch als *persönliches* Wesen vorgestellt würde, wie denn aus ihnen überhaupt hervorgeht, dass seine Natur nach Analogie der menschlichen, wenn auch frei von allen menschlichen Beschränkungen und Unvollkommenheiten, gedacht werde.

Geistigkeit Gottes.

§. 35.

Dass Gott *Geist* sei, wird von Christus selbst Joh. 4, 24 in seinem Gespräche mit der Samariterin ausdrücklich ausgesprochen. Dasselbe folgt aus Hebr. 12, 9. Joh. 1, 14. 1 Cor. 15, 50 und andern Stellen. Vergl. auch Clemens Rom. 2. Br. an die Cor. c. 9: *Χριστὸς ὁ κύριος ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ*. Damit wird überhaupt *die absolute Vollkommenheit Gottes* hinsichtlich seiner Daseins- und Lebensform ausgesprochen. *Die geistige Daseinsform ist dem N. T. überhaupt die wahre und vollendete.* Näher gehört dem N. T. zum Wesen des Geistes Folgendes:

1. *Immaterialität, absolute Freiheit von den Schranken des Raumes und der Materie, vollendete Uebersinnlichkeit.* Dass diese dem Geiste wesentlich sei, geht vor allen Dingen daraus hervor, dass *πνεῦμα* sehr oft den Gegensatz zu *σάρξ* bildet (Matth. 26, 41. Joh. 6, 63. Röm. 1, 3. 4. 8, 4. 13. 1 Cor. 5, 5. 2 Cor. 7, 1. Gal. 3, 3. 4, 29. 5, 16 f. 6, 8. Col. 2, 5. Hebr. 12, 9. 1 Petr. 3, 18. 4, 6). Da nun zum Begriff der *σάρξ* wesentlich der der Materialität gehört, so folgt schon aus dieser Entgegensetzung, dass zum Wesen des *πνεῦμα* der der Imma-

---

νώσκομαι ὑπὸ τῶν ἐμῶν καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα." (*Thomasius* a. Schr. S. 20.).

terialität gehören müsse. Dasselbe folgt aus Luc. 24, 39 wo Jesus sagt: πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει. Eben diess geht daraus hervor, dass, wo immer sonst der Zustand rein geistiger Wesen beschrieben wird, dieser als ein über die Schranken des Raumes und der Materie erhabener, als ein völlig übersinnlicher, geschildert wird. So der der Engel, in Beziehung auf welche der Gedanke der Uebersinnlichkeit z. B. damit ausgesprochen wird, dass sie als beflügelt beschrieben werden (Offenb. 4, 8.). Ferner der Zustand Christi, nachdem er πνεῦμα geworden war (1 Cor. 15, 45. 2 Cor. 3, 17. Phil. 3, 21.), in Beziehung auf welchen es heisst: „wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Matth. 18, 20.), „siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“ (Matth. 28, 20.), „er erfüllet Alles in Allem“ (Eph. 1, 23. 3, 10.). Endlich der Zustand der vollendeten Menschen überhaupt, welcher ebenfalls Matth. 22, 30. als übersinnlich dargestellt wird. [1]

2. Sodann gehört zum Wesen des Geistes das *Leben*. Ein unlebendiger Geist ist dem N. T. eine *contradictio in ad-*

---

[1] Anders *Zeller* in den theol. Jahrbb. 1852. 2. Hft. S. 297: „Mir ist keine Stelle im N. T. bekannt, aus der hervorginge, dass das πνεῦμα schlechthin immateriell gedacht wurde; dagegen sind die Erzählungen vom Herabkommen des Geistes, zu deren symbolischer Deutung uns nichts berechtigt, nur unter der Voraussetzung seiner Materialität zu verstehen, und auf dasselbe Ergebniss führt uns das σῶμα πνευματικόν des Paulus: ein Körper aus Geist ist nur möglich, wenn auch der Geist ein Körper ist. Dass dieses die jüdische und urchristl. Vorstellung vom πνεῦμα, wird auch durch den bekannten Materialismus der Ebioniten bestätigt, der noch lange in der Kirche Beifall fand, und erst nach Jahrhunderten durch den Spiritualismus der alexandrinischen Platoniker verdrängt wurde.“ Solche Gründe wird jedoch schwerlich jemand ausser der Tübinger Schule für wirklich beweisend halten. Was den ersten Grund betrifft, so ist es ausser allem Zweifel, dass das *sichtbare* Herabkommen des Geistes ebenso sehr nur um der Zuschauer willen geschah, als um dieser willen die das Herabkommen begleitende Stimme erschallte. Dass die neutestamentlichen Schriftseller es anders angesehen haben, wird mit keinem Worte angedeutet. Ferner der Materialismus der Ebioniten kann für die neutestamentlichen Schriftsteller darum nichts beweisen, weil diese eben keine Ebioniten waren. Dass die Anschauung der Apostel eine ebionitische gewesen, ist bisher noch unerwiesen. Endlich der dritte von Zeller ange-

jecto. Es wird diess nicht nur damit angedeutet, dass πνεῦμα mit ζωή synonym gebraucht (Joh. 6, 63), sondern auch damit, dass anerkannt wird, der Mensch erwache nur dadurch zum wahren Leben, dass der Geist in ihm durch den Geist Christi frei und zur Herrschaft gebracht werde (Röm. 8, 10.), und dass sowohl bei Christus als bei den Christen der Tod sich nur auf die σάρξ, nicht auf das πνεῦμα beziehe (1 Petr. 3, 18. 4, 6. Röm. 8, 10 f.). Dem Geiste ist das Leben so wesentlich, dass er sogar als Princip des Lebens aufgefasst, alles Leben, wo es auch nur existirt, als Wirkung des Geistes angesehen wird, vergl. Joh. 6, 63: „der Geist ist das Lebendigmachende.“ Nach Offenb. 11, 11. geht der Geist des Lebens von Gott aus und erweckt die beiden getödteten Zeugen, vergl. Röm. 8, 2: πνεῦμα τῆς ζωῆς. 2 Cor. 3, 6: τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ. Luc. 8, 55: καὶ ἐπέστρεψε τὸ πνεῦμα αὐτῆς καὶ ἀνέστη παραχρῆμα. Offenb. 13, 15: καὶ ἐδόθη αὐτῷ δοῦναι πνεῦμα τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου, vergl. auch Hiob 33, 4: Gottes Geist hat mich erschaffen und der Einhauch des Allmächtigen belebt mich.“ 2 Macc. 7, 23: τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν ἀποδώσει μετ' ἐλέους vergl. Koh. 12, 7. Hiob 27. 3.[1]

3. Zum Wesen des Geistes gehört aber nicht blos Leben überhaupt, sondern *das Leben in seiner schlechthinigen Wahrheit, Vollendung, Kräftigkeit.*[2] Aus diesem Grunde wird

---

führte Grund beruht auf einer völligen Verkennung des mit σῶμα ausgedrückten Begriffes, indem σῶμα bei Paulus durchaus nicht *Körper*, sondern *Leib* d. h. *ein aus verschiedenen Theilen bestehendes Ganze bedeutet.* Der Begriff der *Körperlichkeit* d. h. der *materiellen* Leiblichkeit ist dem Worte σῶμα keineswegs wesentlich. Vergl. darüber die unten zu gebende Entwickelung des Begriffes σῶμα.

[1] Vergl. unten §. 154 und *Ackermann*, Beitrag zur theol. Würdigung und Abwägung der Begriffe πνεῦμα, νοῦς und Geist (Theol. Stud. u. Krit. 1839. 3. Hft. S. 880 f.).

[2] Vergl. *Ackermann* a. A. S. 878: „An das Wort πνεῦμα knüpft sich die Vorstellung von einem Etwas, das frei, ungehemmt, entbunden, schwebend, Alles durchdringend, durch nichts einzuschränken ist. Ps. 139, 7: wo soll, ich hingehen vor Deinem Geiste? u. s. w. Weish. 1, 7: der Weltkreis ist voll Geistes des Herrn. — Siehe ferner die Schilderung der Alles durchhauchenden und durchdringenden Weisheit Gottes Weish. 7, 23. 24.“ — „Joh. 7, 39.

πνεῦμα an mehreren Stellen mit ἀλήθεια synonym gebraucht, vergl. Joh. 4, 23. 24: „die wahren Anbeter werden den Vater im *Geist* und in der *Wahrheit* anbeten.“ Dasselbe ergibt sich daraus, dass der Mensch nach der Lehre des N. T. erst wenn er *vollendet* ist eine *geistige* Daseinsform erhält (1. Cor. 15, 46.). Freiheit, Unsterblichkeit, wahre Erkenntniss ist dem Menschen zu erlangen unmöglich, ohne dass in ihm ein *geistiges* Dasein beginnt (vergl. 2 Cor. 3, 17. Röm. 8, 11. 1 Cor. 2, 12—16.).

4. Ferner ist dem Geiste wesentlich δόξα und δύναμις. Nur daraus ist es erklärlich, dass von dem *geistigen Leibe* der Auferstehung im Unterschiede von dem gegenwärtigen gesagt wird, er werde ἐν δόξῃ und ἐν δυνάμει sich darstellen (1 Cor. 15, 43, Phil. 3, 21.). Aus demselben Grunde wird auch πνεῦμα und δύναμις öfters nebeneinander gestellt als wären sie Synonyma. So Luc. 1. 35., wo dem Ausdruck πνεῦμα ἅγιον parallel steht δύναμις ὑψίστου, Apost. 10, 38., wo Christus gesalbt heisst mit dem heiligen Geiste und mit Kraft, 1 Thess. 1, 5., wo von dem Evangelium gesagt wird, es habe sich erwiesen ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ, 1 Cor. 2, 4., wo es von demselben heisst, es sei gewesen ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως vergl. Röm. 1, 3. 4.: Christus sei erwiesen als Sohn Gottes ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα. Demgemäss heisst es Luc. 5, 17. vom heiligen Geiste: καὶ δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτούς und derselbe Geist heisst Luc. 24, 49: δύναμις ἐξ ὕψους.[1]

steht das freie körperlose Sein und Walten des Herrn als πνεῦμα seiner concreten Lebenserscheinung entgegen. So ist auch in der berühmten Stelle Joh. 4, 24. Die Schrankenlosigkeit und Ungebundenheit als Hauptmoment im Begriffe des πνεῦμα zu fassen“.

[1] Vergl. *Ackermann* a. A. S. 880: „Leben und Belebendes äussert sich ganz vorzüglich als *Kraft*. Daher der genaue Zusammenhang von *Kraft* und *Geist* im Begriffe des πνεῦμα. Hebr. 7, 16. steht δύναμις ζωῆς statt des sonst gebräuchlichen πνεῦμα. Apost. 10, 38. heisst Christus gesalbt mit Geist und Kraft; Röm. 1, 3. 4. wird von ihm gesagt: er sei erwiesen ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα. So spricht der Prophet von sich: ich bin voll Geist und Kraft des Herrn, Mich. 3, 8. — 1 Sam. 16, 13. ist der Geist des Herrn so viel als Kraft des Herrn, Geist der Stärke, Jes. 11, 2. Wenn Jes. 31, 3. von Aegyptens

5. Endlich gehört zum Wesen des Geistes *die Alles durchdringende und durchforschende Erkenntniss* (*τὸ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ* 1 Cor. 2, 10) und insofern kann man sagen, dass im Begriff des Geistes der der *Subjektivität, Persönlichkeit* liege. Gott wird Geist genannt zugleich „als die in sich selbst unanschaubare, verborgene, sich selbst aber bis in die innersten Gründe ihres ganzen Seyns offenbare und Alles ausser sich durchschauende und offenbarende Persönlichkeit.“ [1]

Andere haben in dem Begriff des *πνεῦμα* noch mehr finden wollen. So meint *Köstlin:* Gott werde, indem er Geist genannt wird, als *das absolute Subjekt* bezeichnet. Die Bezeichnung Gottes als *πνεῦμα* — sagt er — vereinigt in sich Beides: „erstens die Erhabenheit, Unendlichkeit, Wahrheit d. h. mit sich selbst identische Vollkommenheit des Wesens, die weder in sich selbst einen Mangel, ein Nichtwissen und Nichtkönnen, noch ausser sich an etwas Endlichem, sei es auf dem Gebiete der Natur oder des Selbstbewusstseins, eine Schranke und eine Grenze hat, welche sie nicht überwinden könnte, und zweitens diese Bestimmungen zugleich subjektiv oder als Eigenschaft einer Persönlichkeit gedacht, indem Gott nicht nur das absolute Wesen, sondern auch das absolute Subjekt ist, das sein Wesen namentlich auch ausser sich allmächtig zu verwirklichen Willens ist (Joh. 4, 23.)“. — „*φῶς*, die leuchtende Reinheit Gottes von allem Widerspruch — *ἀλήθεια*, dass er der allein Wahrhafte und absolut Wirk-

---

Rossen gesagt wird, sie seien Fleisch, nicht Geist, so soll damit nichts Anderes, als die Schwäche und Ohnmacht derselben ausgedrückt werden; vergl. Jer. 17, 5. — Mein Wort, sagt Paulus 1 Cor. 2, 4., war *ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως*. Waffen des Geistes Eph. 6, 10. sind nicht etwa im modernen Sinne soviel als Erkenntnisse, Einsichten, Wahrheiten u. drgl., sondern es sind kräftige, machtvolle Waffen. So liesse sich auch das Leben im Geiste Gal. 5, 25, mit dem Starksein Röm. 15, 1. zusammenstellen. Vergl. Eph. 3. 16.: stark zu werden durch seinen Geist. — Daher verheisst denn Jesus seinen Jüngern den heiligen Geist als die Kraft aus der Höhe, Luk. 24, 29. vergl. 2 Cor. 12, 9.“

[1] Vergl. *Beck*, christl. Lehrwissensch. S. 105. — *Thomasius*, Dogm. S. 19.

liche ist — ζωή, die schlechthinige Energie und Kraft seines Daseins — ἐργάζεσθαι, die Ueberwindung des Gegensatzes und Verwirklichung seines Wesens im Gebiete des Endlichen — fallen alle zusammen auch unter den Begriff des πνεῦμα, der zu ihm den Gedanken der absoluten Subjektivität, welche den Menschen möglich macht, sich mit Gott vollkommen zusammenzuschliessen, hinzubringt."[1] Hier wird offenbar in jenen Ausdruck viel mehr hineingelegt, als er nach dem Zusammenhange der Stelle Joh. 4, 24 und nach dem sonstigen Gebrauche des Wortes im N. T. haben kann. Es wird ja nicht gesagt, Gott sei τὸ πνεῦμα, sondern nur er sei πνεῦμα, welche Bezeichnung doch auch von Geschöpfen gebraucht wird.

Ebenso wenig kann man, wie diess mitunter geschehen ist,[2] mit Recht sagen, dass durch den Begriff des πνεῦμα der der *Leiblichkeit* ausgeschlossen werde.[3] Dass diess nach neutestamentlicher Anschauung nicht der Fall sei, geht schon daraus hervor, dass 1 Cor. 15, 44. von einem σῶμα πνευματικόν die Rede ist. Wenn an andern Stellen σῶμα und πνεῦμα einander gegenübergestellt werden (Röm. 8, 10. 13. 1. Cor. 5, 3. 6, 16. 17. 7, 34. Eph. 4, 4. Jak. 2, 26.), so geschieht diess nur, weil hier an *materielle* Leiber gedacht wird.[4]

---

[1] Johanneischer Lehrbegr. S. 78.

[2] z. B. von *Hofmann*, Schriftbew. I. S. 353.

[3] Auf der andern Seite lässt sich jedoch auch nicht darthun, dass Gott nach neutestamentl. Anschauung eine Leiblichkeit *habe*. Denn der Ausdruck θεία φύσις 2 Petr. 1, 3. dürfte nichts in dieser Hinsicht beweisen. Sollte aber etwa daraus ein Schluss gezogen werden dürfen, dass von dem Menschen, dem der Besitz einer Leiblichkeit wesentlich ist, gesagt wird, er sei nach dem Bilde *Gottes* geschaffen?

[4] Ebenso wenig können wir mit *Lutz* (bibl. Dogm. S. 45: „Im N. T. treffen wir zuerst in Jesu Munde das rechte Wort über Gottes Wesen ausgesprochen Joh. 4, 24; πνεῦμα ὁ θεός") und *Köstlin* (a. Schr. S. 79.) übereinstimmen, wenn diese behaupten, mit der Bezeichnung Gottes als πνεῦμα werde dem A. T. gegenüber etwas ganz Neues von Gott ausgesagt. Dass im A. T. dieselbe Anschauung vorausgesetzt werde (vergl. Jer. 31, 3.), darauf hat schon *Hofmann*, Schriftbew. I. S. 66 ff. hingewiesen. Auch geht schon aus der Art, in welcher Joh. 4, 24. von der Geistigkeit Gottes die Rede ist, hervor, dass nicht etwas durchaus Neues ausgesprochen, sondern nur an einen

Ethische Reinheit Gottes.

§. 36.

Dass Gott in ethischer Hinsicht schlechthin rein und vollkommen, sein Wille nur auf das gerichtet sei, was den ewigen Normen seines Wesens in vollkommenster Weise entspricht, abgeneigt sei Allem, was mit denselben in Widerspruch steht, wird in mannichfaltigster Weise im N. T. ausgesprochen. Es gehören hierher insbesondere die Gott gegebenen Prädikate *ἀγαθός*, *τέλειος*, *ὅσιος*, *ἁγνός*, *ἀπείραστος κακῶν*, *φῶς*; auch der Ausdruck *ἅγιος* gehört hierher, den wir jedoch erst da ausführlicher besprechen werden, wo das göttliche Wesen in seinem Verhältniss zur Welt zu beschreiben ist.

Was den Ausdruck *ἀγαθός* betrifft, so findet sich derselbe ausser der Stelle 1 Petr. 3, 13. nur Matth. 19, 17. Mc. 10, 18. Luc. 18, 19. von Gott gebraucht, wo Christus hervorhebt, dass *Gott ausschliesslich* dieses Prädikat zukomme. Aus diesen Stellen geht hervor, dass in dem Begriffe von *ἀγαθός* etwas enthalten ist, was streng genommen sich nur von Gott aussagen lasse. Was dieses sei, zeigt die Stelle Röm. 5, 7., in welcher der Begriff von *ἀγαθός* durch Unterscheidung von *ἀσεβής* und *δίκαιος* sein Licht erhält. Wenn es nicht zweifelhaft sein kann, dass *δίκαιος* hier denjenigen bezeichnet, der einem vorhandenen Vertrage, einem Gesetze genügt, der thut, was er zu thun verpflichtet ist, so soll in *ἀγαθός* offenbar noch mehr liegen, es soll denjenigen bezeichnen, der nicht blos thut, was er zu thun *schuldig* ist, sondern ohne durch eine ausser ihm liegende Norm dazu verpflichtet zu sein, *aus freiem Antriebe, aus seiner Natur heraus,* das sittlich Gute ausführt. Nehmen wir *ἀγαθός* in gleichem Sinne auch in den oben angeführten Stellen, in denen das Wort von Gott gebraucht wird, so ist einleuchtend, inwiefern gesagt werden könne, nur Gott allein sei gut. Nur von Gott kann nämlich in vollem Sinne gesagt werden, dass er aus seiner

---

längst bekannten Gedanken erinnert werden soll, um aus ihm eine Folgerung zu ziehen.

Natur heraus das Gute thue, insofern nur für *ihn* allein es keine *ausser ihm* liegende Norm des Handelns gibt. Die *Creatur* ist gut dadurch, dass sie der ihr *von Gott gegebenen* Norm genügt, *Gott* ist gut, insofern er *sich selbst* entspricht, mit seinem *eignen* Wesen in Harmonie steht. Der Creatur kommt daher selbst wenn sie ganz vollkommen ist, streng genommen, nur das Prädikat *δίκαιος*, Gott allein das Prädikat *ἀγαθός* zu.[1]

Verwandt mit *ἀγαθός* ist der Begriff von *τέλειος* Matth. 5, 48., welcher Ausdruck die sittliche *Vollkommenheit* im ganzen Umfange des deutschen Wortes bezeichnet.

Ferner kommen in Betracht die beiden Ausdrücke *ἁγνός*[2] und *ἀπείραστος κακῶν*, jener 1 Joh, 3, 3., dieser Jak. 1,

---

[1] Von ἅγιος unterscheidet sich ἀγαθός dadurch, dass es nicht wie jenes in κοινός (Hebr. 9, 13. 10, 39. Apost. 21, 28.), sondern in κακός, πονηρός oder ἀσεβής seinen Gegensatz hat; vergl. ausser Röm. 5, 7, noch Matth. 5, 45. 7, 11. 17. 22, 18. 25, 21. 26. u. aa. St. — Ueber den Unterschied von ἀγαθός und δίκαιος vergl. auch *Tittmanni de synonymis in N. T. lib. I. p.* 19, wo jedoch das Verhältniss beider Begriffe zu einander etwas anders bestimmt wird: „*ἀγαθός et δίκαιος conveniunt, quod utrumque dicitur de re aut persona, quae recte se habet ratione alterius, ita ut talis sit, qualem quisque eam esse velit et quasi jure suo postulet. Sed differunt tamen. Nam in v. ἀγαθός cogitatur bonum, seu commodum, quod ex re aut persona bona nascitur; sed δίκαιον est, quod tale est, quale esse oportet, nulla ratione habita, utrum commodum an malum afferat. Est enim δίκαιος qui δίκην servat. Itaque deus est κριτὴς δίκαιος* (2 Tim. 4, 8.) *quoniam ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Sed ἀγαθὸν dicitur, quod aliquo modo prodest alicui ejusque commodis inservit. δόματα ἀγαθά* Matth. 7, 11. *δένδρον ἀγαθὸν* Matth. 7, 17. *γῇ ἀγαθῇ* Luc. 8, 8. *δοῦλος ἀγαθός* Matth. 25, 21. 23. *etc. Itaque* Rom. 7, 12. *ἡ ἐντολὴ dicitur δικαία καὶ ἀγαθή: δικαία quidem, quia nihil, nisi quod justum est, praecipit, οὐκ ἐνθυμήσεις, sed ἀγαθή, quia spectat felicitatem hominum, quibus lata est* (v. 13). *Eodem modo sibi opponuntur* Rom. 5, 7.

[2] Ueber den Unterschied von ἁγνός und ἅγιος vergl. *Tittmanni l. l. p.* 22: *ἅγιος et ἁγνός, quamquam ab eodem fonte manarunt, tamen usu differunt. Nam in ἁγνός proprie cogitatur, rem vel personam esse puram, aut corpore aut animo; sed in v. ἅγιος cogitatur potissimum verecundia, quae tali rei vel personae debetur. ἁγνός proprie corporis munditiem denotat, deinde, ut pleraque ejus generis alia, ad animum translatum, mentis puritatem significat. ἁγνόν est, in quo nihil est impuri. Euripid. Orest. v.* 1604. *ἁγνὸς γάρ εἰμι χεῖρας· ἀλλ' οὐ τὰς φρένας. Hippolyt. v.* 316. 317. *ἁγνὰς μὲν, ὦ παῖ, χεῖρας αἵματος φέρεις; Χεῖ-*

13. von Gott gebraucht. Beide bezeichnen den Begriff der ethischen Reinheit nach ihrer *negativen* Seite als *Freiheit von Sünde und Flecken.* Das letzere Prädikat wird Gott beigelegt, insofern alle Ungerechtigkeit und Sünde, alle Unreinheit und Mangelhaftigkeit, wie sie ausser Gott, in der Welt, sich findet, zu *ihm* keinen Zugang hat, auf *sein* Wesen keinen Einfluss ausübt, ihn selbst von den ewigen Normen seiner Natur nicht abzubringen vermag, also: insofern er über die Sünde und Ungerechtigkeit der Welt schlechthin erhaben ist.

Ein wesentlich verwandter Begriff liegt ferner dem Ausdruk *ὅσιος* zu Grunde, der von Gott nur Offenb. 15, 4. und 16, 5. gebraucht wird. In der Regel wird dieses Wort im N. T. von *Menschen* gebraucht und bezeichnet dann die *sittliche Reinheit, welche auf einer heiligen Scheu gegen die göttlichen Gesetze beruht.* So 1 Tim. 2, 8.: *ἐπαίροντας ὁσίους χεῖρας χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ.* — Tit. 1, 8: wo es sich neben *σώφρων, δίκαιος* und *ἐγκρατής* findet. Noch deutlicher ergibt sich dieser Begriff aus Hebr. 7, 26., wo von dem Hohenpriester gesagt wird, er müsse sein *ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν.* Vergl. auch Luc. 1, 75 Eph. 4, 24. 1 Thess. 2, 10. Dieselbe Bedeutung kann nun auch sehr wohl da angenommen werden, wo das Wort von *Gott* gebraucht wird. Es scheint dann auszusagen, *dass Gott vor seinem eignen Wesen und der darin begründeten sittlichen Welt-*

ρες μὲν ἁγναὶ, φρὴν δ' ἔχει μίασμά τι. Inprimis de castitate dicitur, quasi purus a Venere, 2 Cor. 11, 2. Tit. 2, 5. (*Plato de legg.* 8. *p.* 647. *E. μέχρι μὲν παιδογονίας ἤϊθεοι, καὶ ἀκήρατοι γάμων τε ἁγνοὶ ζῶσιν. Apud Homerum dearum epitheton est, sed tantum in Odyssea*). *Hinc ἀναστροφὴ ἁγνή* 1 Petr. 3, 2. *est vita pura, nullis sceleribus contaminata, et* 1 *Tim,* 5, 22. *σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει* (*praecesserat μηδὲ κοινώνει ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις*). 2 Cor. 7 11. *κατεστήσατε ἑαυτοὺς ἁγνοὺς εἶναι ἐν τῷ πράγματι — est: probastis in hoc negotio, vos esse integros. Itaque* (1 Joh. 3, 3.) *Deus ipse ἁγνός dicitur, quoniam purus est ab omni scelere, et Jacobi* 3, 17. *ἡ ἄνωθεν σοφία ἁγνή vocatur, quia et ipsa purissima est, et quoniam is, qui ea imbutus est, mentem puram habet. Inepte enim quidam explicant: quae postulat redditque puros. Ergo in ἁγνός cogitatur potissimum hoc, abesse omnem impuritatem.*

ordnung Achtung habe,[1] *dass er sich selbst innerhalb der von ihm gesetzten Norm halte, diese Norm nicht überschreite.*[2]

---

[1] So richtig *Hengstenberg*, Comment. zur Apok. II. S. 186 vergl. S. 203. — Vergl. auch *von Cölln* II. S. 208 und *Ebrard* zu Hebr. 7, 26: „ὅσιος bildet den Gegensatz zu „*sündlich*“, während ἅγιος der Gegensatz zu „*profan*“ ist.“

[2] Bei den LXX dient ὅσιος zur Uebersetzung von חָסִיד fromm, und so auch im N. T. in den Stellen Apost. 2, 27. 13, 34. 35. Bei Profanschriftstellern wird es bald dem δίκαιος, bald dem ἱερὸς entgegengestellt. Im Gegensatz zu δίκαιος bezeichnet es *das dem göttlichen Gesetz Entsprechende*, während jenes *das menschl. Satzungen Gemässe* ausdrückt. So Plato, Gorg. S. 507. B: περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προςήκοντα πράττων, δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια. Plutarch, Demetr. c. 24: τοῦτο δὲ καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς ὅσιον καὶ πρὸς ἀνθρώπους δίκαιον. Polybius 23, 10. 8: παραβῆναι καὶ τὰ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους δίκαια καὶ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ὅσια. In einem ähnlichen Sinne wird wohl auch im N. T. in den Stellen Luc. 1, 75. Eph. 4, 24. vergl. 1 Thess. 2, 10. die ὁσιότης der δικαιοσύνη gegenübergestellt. δικαιοσύνη bezeichnet hier die *sittliche Reinheit als solche*, während ὁσιότης dieselbe *als eine in Beziehung auf Gott gesetzte, auf Ehrfurcht gegen ihn beruhende* ausdrückt. Ist dagegen ὅσιος Gegensatz von ἱερὸς, so „bezeichnet es menschliche, jedoch durch allgemeine Gesetze, durch ein Naturgesetz oder durch Uebereinstimmung geheiligte oder erlaubte Dinge z. B. ἱερὰ καὶ ὅσια, göttliches und menschliches Eigenthum, den Göttern und den Menschen angehörend“ (Passow.) Daher denn z. B. ὅσιον χωρίον ein Ort genannt werden konnte, der *nicht* heilig ist, den Menschen betreten dürfen = *profanus*. Etwas anders als wir bestimmt den Begriff von ὅσιος *Tittmann* in seiner Schrift *de synonymis in N. T. lib. I. p.* 25: *ὅσιος magis convenit cum ἁγνὸς, ut ἱερὸς cum ἅγιος, sed tamen differunt. Nem ὅσιος proprie est purus ab omni scelere, qui nullum nefas commisit, sed omne fas (τὸ ὅσιον) religiose servat. Ergo non quamcunque integritatem denotat, sed pietatem potissimum et religionem in servandis officiis pietatis; ὅσιος est* p i u s. *Quare ὅσιον et δίκαιον ita jungi solent, ut illud* f a s, *hoc* j u s *denotet; ut apud Sophoclem οὐ θέμις οὐδ' ὅσιον· et apud Josephum A. J. VIII.* 9. 1. *καὶ τῶν δικαίων καὶ ὁσίων ἔργων · apud Charit. I,* 10. *πρὸς ἀνθρώπους δίκαια καὶ πρὸς θεοὺς ὅσια. Schol. Euripid. Hec. v.* 788. *ὅσιος est ὁ περὶ τὰ θεῖα δίκαιος. Sic Tit.* 1, 8. *Recte Paulus* 1 *Tim. II,* 8. *jubet ἐπαίρειν ὁσίους χεῖρας, i. e. quae nullum nefas commiserunt, nam verissime Xenophon dixit (Ages.* 11, 2.) *τοὺς θεοὺς οὐδὲν ἧττον ὁσίοις ἔργοις ἢ ἁγνοῖς ἱεροῖς ἥδεσθαι. Ipse Deus in N. T. ὅσιος dicitur, veluti sanctus, quem violare nefas est. Apoc. XVI,* 5. *Act. II,* 27. *τὰ ὅσια sunt, vel quae fas est facere, vel quae non facere nefas est, pietatis officia. Sed singulari sensu occurrit Act. XIII,* 34. *ὅτι δώσω ὑμῖν τὰ ὅσια Δαβὶδ τὰ πιστά. Plerique interpretes recurrunt ad hebr.* חסיד, *quod quum ab Alexandrinis aliquoties reddatur ὅσιος, in hoc loco τὰ ὅσια Δαβὶδ dicunt esse beneficia Davidi a Deo promissa, ex. Jes. LV,* 3. *Sed nunquam demonstrabunt, ὅσια esse beneficia. Loquitur Paulus de re quadam, quam eventuram esse Davides praedixerat*

Endlich gehört hierher die Bezeichnung Gottes als *Licht* und als eines solchen, *in dem gar keine Finsterniss sei* (ὁ θεὸς φῶς ἐστι καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία.) 1 Joh. 1, 5. vergl. B. d. Weish. 7, 26., wo Gott genannt wird φῶς ἀΐδιον) oder wenn sein ganzes Wesen als *Lichtnatur* beschrieben (Offenb. 4, 3) oder von ihm gesagt wird, er *wohne im Lichte* (1 Tim. 6, 16. 1 Joh. 1, 7.). Damit wird ebenfalls *die Reinheit, Lauterkeit, Fleckenlosigkeit, sowie zugleich der Glanz und die Herrlichkeit seines Wesens angedeutet.* „Er ist nicht blos mit Liebe zum Lichte, mit Hass gegen die Finsterniss erfüllt, sondern das reine Licht ist sein Wesen, er wäre nicht Gott, wenn in ihm etwas Unrechtes, das die Verborgenheit sucht, eine Trennung zwischen Wort und That, ein sittlicher Widerspruch und überhaupt eine Unvollkommenheit, ein Gegensatz vorhanden wäre; er ist ganz die ungetrübte, durchsichtige, reine Allgemeinheit, die wir durch das Licht bezeichnen, und ebenso aller Finsterniss, allem Falschen durchaus entgegengesetzt (vergl. Joh. 3, 19—21.), wie denn überhaupt das Wesen Gottes überall dem Unwahren, Unvollkommenen, Nichtigen und Verkehrten gegenübertritt.“[1] In Gott ist οὔτε ἄγνοια, οὔτε πλάνη, οὔτε ἁμαρτία, οὔτε θάνατος, wie der Scholiast die letzten Worte von 1 Joh. 1, 5. erläutert, oder, um mit *S. Schmid* zu reden: von Gott wird ausgeschlossen *omnis defectus, omnis privatio, omne malum, quod cum summa perfectione et bonitate pugnat.* Wenn das N. T. Gott als Licht bezeichnet, so sagt es damit nichts Neues von Gott aus, sondern es folgt nur dem schon im A. T. gegebenen Sprachgebrauche. Auch nach dem A. T. ist ja Licht das Kleid, mit

Psalmo XVI, v. 10. οὐ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν. *Hanc rem verbis Jesaiae appellat* τὰ ὅσια Δαβίδ. *Est autem apud Jesaiam sermo de foedere, quod deus facturus esset cum populo Judaico; hoc foedus appellatur* ὅσια Δαβίδ, *quoniam factum erat proprie cum Davide:* ὤμοσα Δαβίδ, ἕως τοῦ αἰῶνος ἑτοιμάσω τὸ σπέρμα σου *Ps. LXXXIX,* 3. 4. *Itaque* τὰ ὅσια Δαβὶδ *nihil aliud sunt, quam foedus factum cum Davide, qui tunc erat caput gentis Judaicae. Docent hoc ipsa verba Jesaiae, quibus Paulus isto loco utitur:* καὶ διαθήσομαι ὑμῖν διαθήκην αἰώνιον, τὰ ὅσια Δαβὶδ τὰ πιστά. *Posterioribus explicatur, de quonam foedere sermo sit.*

[1] *Köstlin,* Johann. Lehrb. S. 74.

welchem Gott sich umhüllt (Ps. 104, 2.), die Majestät Gottes erscheint dem Ezechiel so rein und hell wie Saphirstein und Metallesglanz, so strahlend wie Feuer und Blitzesleuchten (Ezech. 1, 26 ff.) und ähnlich dem Habakuk (vergl. 3, 3 ff.). In diesen Stellen ist die Vorstellung der lichten, fleckenlosen *Reinheit* jedenfalls der Grundgedanke, welcher ausgesprochen werden soll, wenn auch der strahlende Glanz und die Herrlichkeit des göttlichen Wesens zugleich mit bezeichnet wird. Ebenso ist es wohl auch im N. T. In der Stelle 1 Joh. 1, 5. ist es offenbar vorzugsweise die Idee der sittlichen Reinheit,[1] welche ausgedrückt werden soll; während dagegen in der Stelle 1 Tim. 6, 16. das Licht vorzugsweise, insofern es glänzt, strahlt, in Betracht kommt: ebenso wenig als das menschliche Auge den Lichtglanz der Sonne zu ertragen vermag, ebenso wenig — ist der Gedanke — vermag der Mensch in die Tiefen des göttlichen Wesens einzudringen, weil er von dem Strahlenglanze desselben geblendet wird.[2] Der Charakter des Lichtes ist übrigens Gott eigenthümlich schon sofern er überhaupt ein rein geistiges Wesen ist, wie er denn allen wahrhaft geistigen Wesen gemeinsam ist. Wenn schon die zur Ausrichtung besonderer Aufträge in die Menschenwelt ausgesendeten Geister, die Engel, als lichte Wesen

[1] Vergl. *Neander* z. d. St.: „Das Licht erscheint in der heiligen Schrift und besonders beim Johannes oft als Bild des Göttlichen, sowie Finsterniss als Bild des Ungöttlichen. Wahrheit, Heiligkeit, Seligkeit, alles diess kann dadurch bezeichnet werden, wie alles diess zum Wesen des Göttlichen gehört, gleichwie Lüge, Böses, Unseligkeit die Merkmale des Ungöttlichen ausmachen. Was nun aber an dieser Stelle (1 Joh. 1, 5.) besonders durch das Bild vom Licht bezeichnet werden soll, das wird aus der daraus abgeleiteten Ermahnung hervorgehen. Es soll hier der Gegensatz zu allem Unheiligen bezeichnet werden, und es wird demnach der Hauptgedanke sein, dass Gottes Wesen Heiligkeit ist, alles Unheilige fern von ihm."

[2] Mit Unrecht meint *Thomasius* (Dogmat. S. 19.), dass durch die Bezeichnung „Licht" Gott auch als der *selbstbewusste*, *intelligente*, als der, der sich selber Licht ist, bezeichnet werde. Noch weniger halten wir für richtig, wenn *Calov* das „Licht" auch zugleich von *Allwissenheit* versteht. Als Abbild göttlicher Allwissenheit scheint das Licht nur Dan. 2, 22. genommen werden zu können.

geschildert werden, wenn sie in weissen, glänzenden Gewändern erscheinen, vergl. Matth. 28, 3. Mc. 16, 5. Luc. 24, 4. Joh. 20, 12. Apost. 1, 10. 10, 30. 12, 7. 2 Cor. 11, 14. Offenb. 10, 1 ff., so muss um so mehr Gott, dem Vater der Geister (Hebr. 12, 9.), der Charakter des Lichts eigenthümlich sein.

Seligkeit Gottes.

§. 37.

Seligkeit wird Gott insbesondere in den beiden Stellen 1 Tim. 1, 11. und 6, 15. zugeschrieben. Damit wird *einmal* ausgesprochen, dass Gott *in sich volle Genüge habe*, nicht irgend eines Wesens ausser sich zu seinem Wohlsein bedürfe (vergl. Apost. 17, 25: *οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρώπων θεραπεύεται προςδεόμενος τινός*, vergl. Röm. 11, 35.), *andererseits*, dass dieser in jeder Hinsicht vollkommene Zustand auch *ein ihm bewusster sei*, in seinem Bewusstsein sich reflectire, *er nicht das Gefühl irgend eines Mangels, sondern nur das der Fülle und Vollkommenheit in sich trage.*

Einheit Gottes.

§. 38.

Dass Gott ein *einiger* sei, sagt das N. T. indirect schon damit, dass es ihn als den *absoluten* beschreibt. Der absolute Gott kann seiner Idee nach nur ein einiger sein. Jedoch wird diese Einheit auch noch besonders und ausdrücklich ausgesprochen. In einer Reihe von Stellen geschieht dies im Gegensatz gegen die Vielheit der heidnischen *sogenannten* Götter, so z. B. Joh. 17, 3., wo die Worte Jesu: „das ist das ewige Leben, dass sie dich den alleinigen wahrhaften Gott erkennen“ die wahre, christliche Erkenntniss Gottes der heidnischen gegenüberstellen wollen, während die unmittelbar folgenden Worte den Gegensatz zum Judaismus bilden. Ferner gehört hierher Mc. 12, 29: *κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν*, 1 Cor. 8, 4: *οὐδεὶς θεὸς ἕτερος, εἰ μὴ εἷς*, vergl. Matth. 4, 10. Jak. 2, 19.[1] Die vielen Götter der Heiden sind dem N. T.

[1] Vergl. 2 Macc. 7, 37. Sir. 33, 5. 43, 28. Bar. 3, 35. Ges. d. 3 Männer 21.

eben nur λεγόμενοι (1 Cor. 8, 5.), daher die Annahme und Verehrung einer solchen Vielheit ausdrücklich als eine Verkehrung der Wahrheit bezeichnet wird, vergl. Röm. 1, 18. 23. An andern Stellen ist jedoch von der Einheit Gottes auch ganz abgesehen vom Polytheïsmus der Heiden die Rede, indem hervorgehoben wird, dass es *Einen* gebe, der *über Allem stehe, über das ganze Weltall unendlich erhaben sei.* So 1 Cor. 8, 6.: εἷς θεὸς ὁ πατὴρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, Eph. 4, 6.: εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ἡμῖν, Matth. 23, 9.: εἷς ἐστιν ὁ πατὴρ ἡμῶν, ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, Gal. 3, 20.: ὁ θεὸς εἷς ἐστιν, 1 Tim. 2, 5.: εἷς θεός, Matth. 19, 17.: οὐδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός.

Gott ist Liebe.

§. 39.

Das N. T. sagt von Gott nicht blos, dass er Liebe *habe* (so z. B. Joh. 3, 16. 1 Joh. 3, 1. Matth. 5, 45. 7, 11. Luc. 6, 35 f. 11, 13. Röm. 5, 8.), sondern auch, dass er Liebe *sei* (1 Joh. 4, 8 ff. v. 16: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν), d. h. *dass sein ganzes Wesen von Liebe erfüllt sei, von ihr durchströmt werde und in sie gleichsam aufgehe,* dass er in derselben Weise ganz Liebe sei, wie das ganze Wesen Gottes Leben, Geist und Seligkeit genannt werden kann. Was damit gemeint sei, geht von selbst aus dem Begriff der Liebe hervor. Der Liebe ist es eigenthümlich, sich zu offenbaren, sich mitzutheilen, die eigne Fülle aufzuschliessen. Ist nun das ganze Wesen Gottes Liebe, so ist es also ihm wesentlich, *sich zu offenbaren und aus seiner Fülle mitzutheilen, das, was er ist, nicht in sich zu verschliessen, sondern es zu entfalten, auszubreiten und in reichem Maasse aus sich herausströmen zu lassen.*[1] So gewiss Gott Liebe ist, so gewiss kann er demnach nicht als ein schlechthin verborgener, in sich zurückgezogener Gott gedacht werden, sondern nur als ein solcher, der von Ewigkeit her aus seiner Verbor-

[1] Vergl. *Neander* zu 1 Joh. 4, 8.: „Wenn Gott bezeichnet wird als die Liebe, so lässt uns dies ihn erkennen als denjenigen, von dessen Wesen es unzertrennlich ist, sich selbst zu offenbaren und mitzutheilen, die Seligkeit, die er selbst besitzt, ausser sich zu verbreiten.“

genheit herausgetreten, nicht als eine leere Eins, sondern nur als ein solcher, der von Ewigkeit her zu einer reichen Fülle und Mannichfaltigkeit des Seins und Lebens sich aufgeschlossen hat. *In der Liebe Gottes hat alle Offenbarung ihren Grund*, sowohl die ewige, ausserzeitliche (Sohn und Geist), als die zeitliche und räumliche (die Welt), in der Liebe Gottes hat es seinen Grund, dass das N. T. von *Tiefen des göttlichen Wesens* (τὰ βάθη τοῦ θεοῦ 1 Cor. 2, 10.), dass es von einer *Fülle der Gottheit* (τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος Eph. 3, 19. Col. 1, 19. 2, 9.) reden kann, von einem *Worte*, das schon im Anfang bei Gott und Gott selbst war (Joh. 1, 1. 2.), von einem *eingebornen Sohne*, der im Busen des Vaters ruht (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός Joh. 1, 18.), der sein *Bild* (2 Cor. 4, 4. Col. 1, 15.), *das Strahlbild seiner Herrlichkeit und die Zeichnung seines Wesens* (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ Hebr. 1, 3.) ist, der schon vor Grundlegung der Welt Gegenstand seines Wohlgefallens und seiner Verherrlichlung war (Joh. 17, 5. 24.) und auch in der Welt sich als solcher darstellt (Matth. 3, 17. Luc. 3, 22. Col. 1, 13. Joh. 5, 20. 3, 34. 35.). In der Liebe Gottes hat aber auch die *Schöpfung* ihren Grund, so wie die *Offenbarung Gottes an die Welt*. Ohne Liebe Gottes würde die Welt weder existiren, noch würde sie mit Gott in Gemeinschaft treten und an seinem Wesen Antheil erhalten (2 Petr. 1, 4. Joh. 3, 16. 1 Joh. 3, 1. 4, 9.).

Vater, Sohn und Geist.

§. 40.

Es ist im Obigen hervorgehoben worden, wie schon damit, dass Gott Liebe genannt wird, ausgesprochen werde, dass er nicht als leere inhaltlose Eins, sondern als ein Wesen zu denken sei, das mit innerer Nothwendigkeit von Ewigkeit her zu einer Fülle und Mannichfaltigkeit des Seins und Lebens (τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος Eph. 3, 19. Col. 1, 19. 2, 9.) sich erschlossen hat. Was das für eine Fülle und Mannichfaltigkeit sei, darüber gibt uns zunächst die Lehre von Vater, Sohn und Geist *näheren* Aufschluss. Sie lehrt uns, dass in Gott eine *Dreiheit von einander unterschiedener, aber in einem*

inneren, wesentlichen, durch das N. T. näher bestimmten, *Verhältniss zu einander stehender Personen* vorhanden sei. Wir wollen zunächst darthun, *dass* das N. T. wirklich eine solche *Dreiheit göttlicher Personen* voraussetze, und dann näher das *Verhältniss* zu bestimmen suchen, welches nach der Anschauung des N. T. zwischen den einzelnen göttlichen Personen besteht.

a) *Dreiheit göttlicher Personen.*

§. 41.

Dass das N. T. wirklich eine *Dreiheit göttlicher Personen,* die Dreiheit von Vater, Sohn und Geist voraussetze, dafür sind a) zunächst alle die Stellen anzuführen, in denen *ausdrücklich diese Dreiheit* vollständig hervortritt. So Matth. 28, 19., wo Jesus den Befehl gibt „alle Völker zu taufen auf den Namen des *Vaters,* des *Sohnes* und des *heiligen Geistes*"; 2 Cor. 13, 13., wo der Apostel Paulus der Corinthischen Gemeinde „die Gnade des *Herrn Jesu Christi,* die Liebe *Gottes* und die Gemeinschaft des *heiligen Geistes*" anwünscht; 1 Cor. 12, 4—6., wo derselbe Apostel darauf hinweist, dass bei aller Mannichfaltigkeit der Gnadengaben doch nur *Ein Geist,* bei aller Mannichfaltigkeit der Dienstleistungen doch nur *Ein Herr,* bei aller Mannichfaltigkeit der Wirkungen doch nur *Ein Gott* sei, der Alles in Allem wirke. Dieselbe Dreiheit tritt hervor Eph. 4, 4—6.: „*Ein Geist — Ein Herr — Ein Gott und Vater Aller,* der da ist über Allen und durch Alle und in uns Allen". 1 Petr. 1, 2.: *κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρὸς ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ,* vergl. Joh. 14, 16. 26. 15, 26. 16, 7. 13—15. 1, 32 ff. Luc. 3, 22. Eph. 2, 18. 22. Offenb. 1, 4. 5. 4, 2 f. 5. und 5, 6. b) Nicht minder gehören hierher diejenigen Stellen, in denen eine innergöttliche *Zweiheit* unterschieden wird, und zwar bald *Gott* und sein *Geist* (so z. B. Luc. 1, 35. Apost. 2, 17. Röm. 8, 9. 11. 14. 1 Cor. 2, 10 ff. 14. 3, 16. 7, 40. 12, 3. 2 Cor. 3, 3. Eph. 3, 16. 1 Thess. 4, 8. 1 Petr. 4, 14.), bald *Vater* und *Sohn* (so z. B. Matth. 11, 27. 23, 9. 10. Luc. 10, 22. Joh. 1, 1 ff. 14. 18. 3, 16—18. 35 f. 5, 19—26. 6, 40. 11, 4. 14, 7 f. 9—13. 23

28. c. 17. 20, 31. Röm. 1, 9. 5, 10. 8, 3. 29. 32. 1 Cor. 1, 9. 8, 6. 2 Cor. 1, 19. Gal. 1, 16. 2, 20. 4, 4 f.), bald *Sohn* und *Geist* (so z. B. Joh. 7, 39. 16, 7. 14. 15. 20, 22. Röm. 15, 30. Offenb. 22, 17.). c) Endlich können auch diejenigen Stellen angeführt werden, in denen der Sohn κ. ε. ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (z. B. Matth. 4, 3. 6. 11, 27. 16, 16. 17, 5. 27, 40. Joh 1, 34. 50. 3, 17. 35 f. 5, 19. 20 ff. 6, 40. Röm. 1, 3. 4. 9. 5, 10. 8, 3. 1 Cor. 1, 9. 15, 28. 2 Cor. 1, 19. Gal. 1, 16.) oder ὁ μονογενὴς παρὰ τοῦ πατρός (Joh. 1, 14. 18. 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9.), ὁ ἴδιος υἱός (Röm. 8, 32.), ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (Col. 1, 13.), ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα (Matth. 3, 17. 17, 5. Mc. 1, 11. Luc. 3, 22. 2 Petr. 1, 17., vergl. Joh. 17, 24.) oder πρωτότοκος (Col. 1, 15.) genannt wird, sowie diejenigen Stellen, in denen der Geist κ. ε. als *der* Geist (τὸ πνεῦμα Matth. 4, 1. 12, 31. 22, 43. Mc. 1, 10. 12. Luc. 2, 27. 4, 1. 14. Joh. 1, 32 ff. 3, 5. 6. 8. 34. 7, 39. Apost. 9, 29. 10, 19. 11, 12. 28. 21, 4. Röm. 8, 16. 23. 26. 15, 30. 1 Cor. 2, 4. u. ö.) oder *der Geist Gottes, Geist des Herrn* (πνεῦμα κυρίου, πνεῦμα τοῦ θεοῦ Matth. 3, 16. 10, 20. 12, 18. 28. Luc. 4, 18. Apost. 2, 17 ff. 5, 9. 8, 39. Röm. 8, 9. 11. 14. 1 Cor. 2, 10. 12. 3, 16. 6, 11. 7, 40. 12, 3. u. ö.) oder als *der heilige Geist* (πνεῦμα ἅγιον Matth. 1, 18. 20. 3, 11. Mc. 1, 8. 3, 29. Luc. 1, 15. 35. 41. 67. Joh. 1, 33. 20, 22. Act. 1, 2. 5. 8. 6, 3. 5. Röm. 5, 5. 15, 13. 19. 1 Cor. 6, 19. 12, 3. 2 Cor. 6, 6. Eph. 1, 13. 4, 30. 1 Thess. 1, 5. 6. u. ö.) bezeichnet wird.

Alle diese Stellen handeln zwar *zunächst* und *unmittelbar* nur von einer *ökonomischen* Trinität, von einer *Dreiheit der Offenbarungsformen des Einen Gottes gegenüber der sündigen Menschheit*, von einer Dreiheit, in welcher der Eine Gott behufs der Erlösung sich der Menschheit *manifestirt*. Das N. T. betrachtet jedoch jene Dreiheit nicht *blos* als eine ökonomische, es geht vielmehr von der Ansicht aus, dass jene dreifache Offenbarungsform Gottes eine *an sich seiende Dreiheit des göttlichen Wesens* zur Voraussetzung habe. Die *ökonomische* Trinität ist ihm nur die *Erscheinung*, die *Offenbarung* der *immanenten*, der *Wesenstrinität* Gottes. Dies beweisen alle diejenigen Stellen, in denen jede einzelne dieser drei Perso-

nen nicht nur bis in die Vorweltlichkeit oder Ausserweltlichkeit zurückverfolgt, sondern ihr auch in der Ausserweltlichkeit eine von den beiden andern unterschiedene persönliche göttliche Existenz zugeschrieben wird. [1]

---

[1] *Strauss*, Glaubenslehre I. S. 418 f. sagt: „In der Taufformel des ersten Evangeliums, wenn wir sie im Zusammenhange der synoptischen Vorstellungen betrachten, liegt nichts weiter, als dass die Getauften erstens den Einen wahren Gott, den Vater aller Menschen (Matth. 5, 46. 6, 1. 4. 6. 8. 9.), insbesondere aber des Messias Jesus (Matth. 11, 25 ff. Luc. 2, 49.); dass sie, zweitens, Jesum als den von ihm gesandten, und mit der Vollmacht, demnächst sein himmlisches Reich auf Erden zu verwirklichen, ausgerüsteten (Matth. 28. 18.) Messias bekennen; dass sie überdies, drittens, den in der christlichen Gemeinde waltenden Geist mit seinen zum Theil ausserordentlichen Wirkungen für nichts Anderes als für eine Gabe Gottes und des erhöhten Jesus (A. G. 2, 15. 33.) anerkennen sollten. Was aber die Erzählung von der Taufe Jesu betrifft, so fragt sich, ob es richtig ist, dass die Erscheinung des Geistes in der Gestalt eines lebenden Wesens (einer Taube) sicherer als sein Herabkommen in der Figur von Feuerzungen (A. G. 2, 3.) eine eigene Persönlichkeit desselben beweise? wenn aber auch, so hätten wir nur Gott, seinen hypostasirten Geist, und einen Menschen, der vermöge seiner messianischen Ausstattung durch diesen Geist Sohn Gottes genannt wird." — „Die paulinischen Stellen aber 1 Cor. 12, 4 ff. 2 Cor. 13, 13. leisten für sich nicht mehr, als die Taufformel des Matthäus leistete." Dass jedoch in den angeführten Stellen wirklich mehr enthalten ist, als hier von Strauss zugegeben wird, mehr als eine blos ökonomische Trinität, scheint aus den oben angeführten Gründen unzweifelhaft. Dieselben Gründe sprechen gegen die Meinung *von Cölln's* und Anderer, dass die Ausdrücke: *Vater*, *Sohn* und *Geist* nur drei *Namen* seien, welche die Eine göttliche Person nach 3 verschiedenen *Beziehungen* hin bezeichnen sollen, vergl. *von Cöllns* bibl. Theol. 2. Bd. S. 282: „Die Namen *Vater*, *Sohn* und *Geist* dürfen also nicht als eine Unterscheidung dreier *Subjecte* genommen werden, sondern der Eine wahrhaftige Gott heisst a) *πατήρ* in Bezug auf den Sohn, inwiefern er die unmittelbare Ursache ist von dem Sein Jesu Christi; b) *υἱός*, wiefern er sich seinem intelligenten Wesen nach (als *λόγος*) bei der Weltschöpfung äusserte und mit Christo, dem Gott-Erzeugten, vollständig vereinigte; c) *πνεῦμα*, als die belebende, im ganzen All wirksame, Kraft, welche auch Christum erzeugte und ihn erfüllte, welcher daher auch mit dem *λόγος*, dem Göttlichen, welches in Jesu Mensch wurde, verwechselt wird." Vergl. auch S. 104: „Das göttliche Wesen (wird) nach einer dreifachen Beziehung dargestellt: als *Vater*, nach dem verborgenen Urgrunde seiner Liebe; als *Sohn*, wiefern es in einer menschlichen Erscheinung seine Liebe vollständig hervortreten lässt und zu erkennen gibt; als *Geist*, wiefern es sittlich erregend auf das Gemüth der durch den Sohn zum frommen Gottvertrauen Geführten unmittelbar einwirkt."

§. 42.

So kann es nicht zweifelhaft sein, dass dem *Sohn* im N. T. 1) ein *vormenschliches* und *vorweltliches Dasein* zugeschrieben, 2) dass dieses vormenschliche Dasein als ein *persönliches*, 3) dass es als ein wahrhaft *göttliches* gedacht wird.

1) *Dass der Sohn Gottes Sein und Wirksamkeit hatte, ehe er Mensch wurde*, wird ausdrücklich ausgesprochen Joh. 1, 9. 8, 58. 1 Cor. 10, 4. 5. 2 Cor. 8, 9. Phil. 2, 7. Hebr. 9, 14. 1 Petr. 1, 11. Joh. 6, 62.: „wie wenn ihr sehen werdet des Menschen Sohn dahin zurückkehren, wo er *früher* war.“ Dasselbe folgt daraus, dass von einem *Ausgange des Sohnes vom Vater* und von einer Rückkehr zu demselben gesprochen wird (vergl. Joh. 8, 42.: ἐγὼ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω, v. 47. 6, 46.: ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, 13, 3.: ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθε καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει. 16, 28.: ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα, vergl. 7, 29.), dass gesagt wird, *Christus sei vom Himmel herabgestiegen* (so Joh. 3, 13: ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου vergl. V. 31. 6, 38: καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. V. 51: „ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel herabgestiegen.“ Vergl. 1 Cor. 15, 47: ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ), *er rede, was er bei dem Vater gesehen und gehört habe* (Joh. 3, 11: ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν. V. 32: ὃ ἑώρακε καὶ ἤκουε, τοῦτο μαρτυρεῖ. 6, 46.: ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ οὗτος ἑώρακε τὸν πατέρα), *der Vater habe den Sohn in die Welt gesendet* (Joh. 3, 16. 34. 4, 34. 5, 23. 24. 30. 37. 6, 38—44. 7, 18. 28. 33. 8, 16. 18. 26. 29. 9, 4. 12, 44. 45. 49. 13, 20. 14, 24. 15, 21. 16, 5. Röm. 8, 3. Gal. 4, 4. 1 Joh. 4, 9.). Alle diese Stellen erheben über allen Zweifel, dass nach dem N. T. der Sohn ein vormenschliches, ursprüngliches Sein bei Gott gehabt habe, dass er nicht erst durch die Menschwerdung überhaupt ins Dasein getreten sei. In andern Stellen wird ebenso deutlich dem Sohne ein *vorweltliches Dasein* zugeschrieben. Es geschieht dies ausdrücklich Col. 1, 17. (αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων), Joh. 17, 5. 24. Dasselbe wird Joh. 1, 1. ausgesprochen durch die Worte: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. „Hat ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος zu seinem Gegensatze die geschichtliche zeitliche Erscheinung des

Logos, so ist es Aussage seiner vorweltlichen, ewigen Präexistenz, und *ἐν ἀρχῇ* bezeichnet nicht den Schöpfungsanfang, auf welchen alles Gewordene zurückgeht, sondern den jenseits des Schöpfungsanfangs liegenden anfangslosen Anfang des Seins überhaupt. Das *ἐν ἀρχῇ* des Evangelisten ist, wie schon V. 1. erwarten lässt, jenseitigeren Sinnes, als das „im Anfang“ der Genesis.“[1] Dasselbe folgt aus den Stellen, in denen der Sohn als Vermittler der Weltschöpfung erscheint (Joh. 1, 3. 1 Cor. 8, 6. Hebr. 1, 2. 2, 10.), oder in denen er als der Anfang der Schöpfung Gottes (Offenb. 3, 14.: *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ*), als das Alpha, der Erste, der Anfang schlechthin (Offenb. 1, 18. 2, 8. 22, 13.), bezeichnet wird. Der Anfang der Welt wird er nämlich genannt, insofern in ihm das Anfangen der Welt begründet, er Voraussetzung der Welt ist. Er selbst kann mithin nicht als Theil der Welt, sondern nur als etwas seinem Wesen nach schlechthin Vor- und Ueberweltliches angesehen werden.

2) Dass der Sohn in seinem vorweltlichen Dasein eine von der des Vaters *unterschiedene* Existenz gehabt habe, beweisen alle diejenigen Stellen, in denen er schon nach seinem vorweltlichen Sein als *Sohn* dem *Vater* gegenübergestellt wird (Joh. 3, 16. 34. 6, 38 f. 12, 49. Röm. 8, 3. Gal. 4, 4. 1 Joh. 4, 9.). Namentlich gehören hierher die Stellen, in denen der Sohn als *Vermittler* der Weltschöpfung erscheint. Der, welcher die Welt geschaffen, kann nicht mit dem identisch sein, *durch* welchen er die Welt gemacht hat. Dasselbe wird ausdrücklich ausgesprochen Joh. 1, 1. durch die Worte *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*, vergl. V. 18.: *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός.* 17, 5.: *ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.* V. 24.: *ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου.* Der Sohn hatte aber nach der Anschauung des N. T. in seinem vorweltlichen Sein auch schon eine *persönliche* Existenz. Diess geht nicht nur aus den Stellen hervor, in denen dem Sohn schon nach seinem vorweltlichen Sein der Name *Sohn* beigelegt wird, sondern auch aus allen denen, in denen der Sohn eine *Erinnerung* an

[1] *Delitzsch* bei Thomasius, Dogm. I. S. 63.

seinen vorweltlichen Zustand zu erkennen gibt (Joh. 3, 11. 6, 46. 8, 58. 17, 5. 24.), oder in denen ihm in seinem vorweltlichen oder vormenschlichen Zustande gewisse *Handlungen, Thätigkeiten* zugeschrieben (Joh. 1, 3. 9. 1 Cor. 10, 4. 1 Petr. 1, 11. Hebr. 1, 3. 2, 10.), oder wenn seine Menschwerdung als Akt der *Selbsterniedrigung* bezeichnet wird (Phil. 2, 6. 7. 2 Cor. 8, 9.).

3) Dass der vorweltliche Zustand des Sohnes als ein Zustand *göttlichen* Seins vorausgesetzt werde, zeigen alle diejenigen Stellen, in denen der Sohn Gottes als *θεός* bezeichnet wird (Joh. 1, 1. 20, 28. Röm. 9, 5. Col. 2, 9. 1 Tim. 3, 16. Tit. 2, 13. 14. 2 Petr. 1, 1. 1 Joh. 5, 20.). Ist der Sohn Gottes *θεός*, so ist er es auch von Ewigkeit her gewesen. Gott kann man nicht *werden*, sondern es nur *sein*. In mehreren Stellen wird er aber auch ausdrücklich nach seinem *vorweltlichen* Sein als *θεός* bezeichnet, so Joh. 1, 1. 1 Tim. 3, 16. Hierher gehört auch Phil. 2, 6., wo der vorweltliche Zustand des Sohnes als ein *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν*, 2 Cor. 8, 9., wo er im Verhältniss zum Zustand des irdischen Lebens als ein *πλούσιον εἶναι*, Joh. 17, 5.; wo er als ein Zustand göttlicher *δόξα* bezeichnet wird. Ferner gehören hierher alle diejenigen Stellen, in denen der Sohn schon nach seinem vorweltlichen Sein als *Sohn Gottes* bezeichnet (Joh. 3, 16. 34. 6, 38 f. 12, 49. Röm. 8, 3. Gal. 4, 4. Col. 1, 16. Hebr. 1, 2.), ebenso diejenigen, in denen sein vorweltliches Verhältniss zum Vater ausdrücklich als ein Verhältniss nicht blos äusserlicher Gemeinschaft, blossen Zusammenseins mit ihm, sondern als ein *Wesensverhältniss* beschrieben wird. Diess geschieht, indem von dem Sohne nicht blos das *παρὰ τῷ πατρὶ* (Joh. 17, 5.), sondern auch das *πρὸς τὸν θεόν* (Joh. 1, 1. 2.) ausgesagt wird, wodurch auf die Richtung seines ganzen Seins und Lebens, auf den lebendigen Verkehr mit Gott, mithin auf ein innergöttliches Verhältniss, hingedeutet wird. Derselbe Gedanke wird ausgesprochen, wenn es V. 18. heisst, der Sohn sei *εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*. Endlich gehören hierher diejenigen Stellen, in denen dem Sohne nach seinem vormenschlichen Sein *göttliche Werke*, wie die Schöpfung und Erhaltung der

Welt (Joh. 1, 3. 1 Cor. 8, 6. Col. 1, 16. 17. Hebr. 1, 2. 3. 2, 10. Offenb. 1, 17. 2, 8. 3, 14. 22, 13), zugeschrieben werden.

§. 43.

Ebenso wenig kann nach dem, was vom *heiligen Geiste* gesagt wird, zweifelhaft sein, dass dieser als eine *besondere, von Vater und Sohn verschiedene, aber in Gott seiende und selbst göttliche, Persönlichkeit* vorgestellt werde.

1) Dass der Geist als etwas *in Gott* Seiendes, *Ueberweltliches, aber von Vater und Sohn Verschiedenes* gedacht werde, geht hervor aus Offenb. 5, 6, wenn hier von ihm gesagt wird, *er werde von Gott in alle Lande ausgesendet*, vergl. Weish. 12, 1: *τὸ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν*, 1, 7: *πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην*, oder wenn gesagt wird, *der Geist gehe von Gott aus* (Offenb. 11, 11: *πνεῦμα ζωῆς ἐκ θεοῦ εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς*. Joh. 15, 26: *τὸ πνεῦμα, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται*. 1 Cor. 2, 12: *τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ*), oder wenn er *Organ, Finger, Kraft Gottes* genannt wird (1 Cor. 2, 10: *ἡμῖν ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ*. Luc. 11, 20: *δάκτυλος θεοῦ*, 1, 35: *δύναμις ὑψίστου*, vergl. 5, 17), endlich wenn von ihm gesagt wird: *er erforsche die Tiefen des göttlichen Wesens* (1 Cor. 2, 10). Ebenso ist der in Gott seiende Geist von der immanenten Persönlichkeit des Sohnes verschieden, denn der zum Vater zurückgekehrte Sohn bittet ja erst den Vater, dass er den Geist sende (Joh. 14, 16. 26), ja vom Sohne selbst wird das Senden ausgesagt (Joh. 15, 26. 16, 7. 20, 22. Apost. 2, 33. 38. vergl. 1, 5. 11, 16) und, während der Sohn bis zu seiner einstigen Wiederkunft bei dem Vater weilt (Apost. 3, 21: *ὃν δεῖ οὐρανὸν δέξασθαι*), waltet unterdessen der Geist an seiner Stelle in der christlichen Kirche (Joh. 14, 17. 16, 7. 12 ff. Röm. 8, 16. 26. 1 Cor. 12, 7 ff.). Hierher gehört auch Offenb. 1, 4: wo der Geist ebenso, als der Vater und der Sohn, als Quelle der Gnade und des Friedens erscheint. „Merkwürdig ist das dreifache, eine Gleichstellung involvirende *von*: *von* dem der da ist und der da war und der da kommt, und *von* den sieben Geistern, und *von* Jesu Christo. Es führt

diess auf eine gewisse *Selbstständigkeit* des Geistes neben dem Vater und dem Sohne."[1]

2) Dass der Geist als *Persönlichkeit* vorgestellt werde, zeigen alle diejenigen Stellen, in denen ihm *Wille* (1 Cor. 12, 11: *διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται*), *Allwissenheit* (1 Cor. 2, 10. 11: *τὸ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ — τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ*), eine bestimmte *Ansicht* (Apost. 15, 28: *ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν*), zugeschrieben werden. Damit stimmt überein, wenn der heilige Geist als *Rechtsbeistand* und *Anwalt* der Gläubigen (*ὁ ἄλλος παράκλητος* Joh. 14, 16. 26. 15, 26. 16, 7. vergl. Röm. 8, 26: *τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν — ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν κτλ.*) bezeichnet, wenn ihm *Kenntniss* der im Herzen der Gläubigen sich regenden Wünsche (Röm. 8, 27), *Hören* und *Sprechen* (*οὐ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ', ὅσα ἂν ἀκούσῃ, λαλήσει* Joh. 16, 13. vergl. Matth. 10, 20. Apost. 13, 2), *Lehren* (Joh. 14, 26. vergl. Luc. 12, 12), *Verkündigen* (Joh. 16, 15), *Zeugniss ablegen* (Joh. 15, 26. Apost. 5, 32. Röm. 8, 16), *Ueberführen* (Joh. 16, 8), *In Erinnerung bringen* (Joh. 14, 26), *In alle Wahrheit führen* (16, 13) beigelegt, oder wenn von einem *ψεύδεσθαι, πειράζειν, λυπεῖν τὸ πνεῦμα* (Apost. 5, 3. 9. Eph. 4, 30.) gesprochen wird.

3) Endlich dass der heilige Geist als *göttliche* Person betrachtet werde, zeigen diejenigen Stellen, in denen ihm geradezu das Prädikat *θεός* beigelegt wird (vergl. Apost. 5, 3. 4. 1 Cor. 3, 16. 2 Cor. 6, 16).

Dass die Lehre von der Dreiheit des göttlichen Wesens nicht erst durch das Christenthum hervorgerufen, sondern von diesem bereits *vorgefunden* wurde, zeigt der Umstand, dass bei ihrer Erwähnung das N. T. nie in weitläufige Expositionen sich einlässt, sondern sie überall wie eine allgemein anerkannte Lehre, wie eine Lehre behandelt, die in der bestehenden Anschauung bereits lebt und festgegründet ist. Das N. T. könnte in dieser Weise von einer in dem göttlichen Wesen vorhandenen Dreiheit nicht reden, wenn diese ein ganz neuer Gedanke gewesen wäre, der durch die Erscheinung Christi überhaupt erst erzeugt worden. Freilich war diese Lehre zur Zeit der Erscheinung Christi nur erst als *Schulmeinung* im Judenthum vorhanden, zwar nicht

[1] *Hengstenberg*, Offenb. Joh. I. S. 91.

ohne göttliche Einwirkung entstanden, sondern wie die gesammte Lehrausbildung des Judenthums, welche das Christenthum vorfand, durch göttliche Causalität mit Beziehung auf das Christenthum gewirkt, aber sie bedurfte doch noch der ausdrücklichen göttlichen Bestätigung, daher sie denn auch eine noch unbestimmte, mehr fliessende Form hatte, zur Bezeichnung des Gedankens noch nicht feste *termini* vorhanden waren. Die ihr bis dahin fehlende göttliche Bestätigung wurde ihr erst durch die faktische Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch und durch die Sendung des heiligen Geistes in die von Christus gestiftete Gemeinde.' In ähnlicher Weise äussert sich auch schon *Köster*, *Nachweis der Spuren einer Trinitätslehre vor Christo.* Frankf. a. M. 1845. S. 2: „das Verdienst, die allein wahre und unsrem religiösen Denken und Fühlen genügende Vermittlung und Versöhnung des Glaubens an Götter mit dem Glauben an Gott zuerst ausgesprochen zu haben, dieses Vierdienst gehört, genau betrachtet, nicht dem Christenthum zunächst, sondern vielmehr einer theosophischen Speculation der Juden selbst an, welche als Geheimlehre in ihren Hauptsätzen schon lange vor der Erscheinung Christi in Israel vorhanden war. Die Erscheinung Jesu Christi als des fleischgewordenen Wortes Gottes, und die Ausgiessung des heiligen Geistes als des das Menschenherz wiedergebärenden Gottesgeistes, das hat nur thatsächlich bestätigt was von dem Dasein und Walten eines Sohnes und Geistes neben und in dem Vater jene jüdische Geheimlehre schon vorher ausgesprochen hatte. Und das Christenthum hat also in der wichtigen Lehre von der Dreieinigkeit Gottes nur das Verdienst der thatsächlichen Bestätigung und der öffentlichen Verbreitung, nicht aber das der ursprünglichen Mittheilung; wie denn überhaupt seine wahre Bedeutung weniger in Lehren als in Thatsachen besteht." Vergl. auch *Gfrörer*, das Jahrhundert des Heils. Stuttg. 1838. I. S. 343: „die Dreieinigkeit ist eine Lehre der jüdischen Mystik, welche in den Tagen Jesu schon bestand, und ganz unabhängig vom Christenthume (?) sich ausbildete. Die Mystiker haben den Sohn wahrscheinlich für Eins mit dem Metatron, gewiss für Eins mit dem Logos erklärt und für den Wunderführer Israels in der Wüste, für den offenbaren Gott des alten Bundes gehalten; wesshalb auch unser Apostel Paulus den Erlöser in der Urzeit des Volkes thätig sein lässt (1 Cor. 10, 4. u. sonst.). Bei weitem die grössere Mehrzahl der Juden wusste jedoch von diesen geheimen Dogmen Nichts, sie hielt sich an die derbere, dem Wortsinn der heiligen Schriften gemässere Lehre." — Dass die Betrachtung Gottes als Vaters, Sohnes und Geistes zur Zeit der Erscheinung Christi unter den Juden bereits vorhanden war, dafür sind auch ausserhalb des N. T. Beweise vorhanden. So theilt z. B. Origenes περὶ ἀρχῶν I. 3. eine Aeusserung seines jüdischen Lehrers mit, aus welcher hervorgeht, dass jene zwei Seraphim, welche Jes. 6, 3. rufen: „Heilig, heilig, heilig ist

der Herr Zebaoth" von den Juden für den eingebornen Sohn Gottes und für den heiligen-Geist gehalten worden sind (*ἔλεγε δὲ ὁ Ἑβραῖος τὰ ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ δύο Σεραφὶμ ἑξαπτέρυγα, κεκραγότα ἕτερον πρὸς ἕτερον καὶ λέγοντα· ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος Σαβαὼθ, τὸν μονογενῆ εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*). Ferner sagt Celsus bei Orig. ctr. Cels. IV, 2. *τῶν Χριστιανῶν τινες καὶ Ἰουδαῖοι οἱ μὲν καταβεβηκέναι φασὶν, οἱ δὲ καταβήσεσθαι εἰς τὴν γῆν τινα θεὸν ἢ θεοῦ υἱὸν τῶν τῇδε δικαιωτήν.* Ebenso wird im Buche Henoch 50, 10 ff. „der Herr der Geister" (der Vater) von „dem Auserwählten" (dem Sohne) und „der andern Kraft, welche auf Erden über den Wassern war an jenem Tage" (dem heiligen Geiste) unterschieden. Noch andere Nachweise werden von *Gfrörer* a. Sch. S. 327 ff. gegeben, der sich namentlich auch auf mehrere Stellen im *Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου* (9, 27. 10, 6. 11, 32. 33) beruft.

Dass nun die Erscheinung Jesu und die Ausgiessung des heiligen Geistes eine Bestätigung jener Lehre sei, diese Erkenntniss ging jedoch der christlichen Gemeinde nicht von Anfang an auf. Wir finden zwar, dass schon während des sinnlichen Lebens Jesu bei Einzelnen momentan die Ansicht, dass Jesus der Sohn Gottes im höhern Sinn sei, zum Durchbruch kam (vergl. z. B. Matth. 16, 16). Diese wurde jedoch noch nicht zur bleibenden Ueberzeugung und zum leitenden Gesichtspunkt. Erst Paulus und Johannes erfassten diesen Gedanken vollständig, sowie den, dass der am Pfingstfest ausgegossene Geist Gottes mit der dritten in Gott seienden Hypostase identisch sei. Natürlich musste aber die besondere Art, in welcher geschichtlich sich die Lehre bestätigte, auch auf die Gestaltung der Lehre selbst einen nicht unwesentlichen Einfluss ausüben. So möchte man mit Recht annehmen, dass der heilige Geist nach der Trinitätslehre, welche das Christenthum bereits *vorfand*, *noch nicht* als besondere *Persönlichkeit* gedacht wurde, sondern *nur* als die nach Aussen hin wirkende *Kraft Gottes*, als der geistige Organismus, mit welchem Gott in der Welt wirkt und wohnt. Diese Anschauung haben auch noch nicht alle neutestamentlichen Schriftsteller überwunden (vergl. z. B. Luc. 11, 20. 1, 35. Apost. 2, 38. 8, 20. 10, 45. 11, 17). Völlig überwunden finden wir sie nur in den Schriften der Apostel Paulus und Johannes.

b) *Verhältniss des Vaters zum Sohne.*

§. 44.

Gott der Vater und der Sohn stehen nach der Lehre des N. T. zu einander in demselben Verhältniss, in welchem der *unsichtbare* Gott zum *sichtbaren*. *Der Sohn erscheint als der offenbare Gott, der Vater als der verborgene.* Am deutlichsten tritt diese Anschauung hervor in den Stellen Col. 1, 15. und Hebr. 1, 3. In der ersteren derselben wird der Sohn genannt

εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, in der zweiten *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ.* Beide Stellen setzen offenbar die Ansicht voraus, dass das Wesen des Vaters ein unschaubares sei (*τὰ ἀόρατα αὐτοῦ* Röm. 1, 20.) und erst in dem Sohne zur Erscheinung komme (vergl. Joh. 1, 18.). Indem der Sohn genannt wird *ἀπαύγασμα τῆς δόξης,* wird eben gesagt, er sei das Strahlbild der an sich verborgenen Herrlichkeit des Vaters. Das Wesen des Vaters ist Licht (*ὁ θεὸς φῶς ἐστι* 1 Joh. 1, 5.), aber an sich ist dieses Licht ein für die Creatur unerfassbares, unnahbares (1 Tim. 6, 16.), erst in dem Sohne wird es zu einem Strahlbild, welches gesehen werden kann (*ἀπαύγασμά ἐστι φωτὸς ἀϊδίου, καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ* Weish. 7, 26.). Dem entsprechend wird nun auch mit *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ* der Sohn gleichsam als *Zeichnung* des göttlichen Wesens dargestellt, als der, in welchem das göttliche Wesen erst eine bestimmte, concrete Gestalt, einen bestimmten Umriss erlangt. In dem Sohne tritt Gott aus seiner abstracten Unendlichkeit und Innerlichkeit heraus und nimmt einen bestimmten Charakter an, in welchem er dem endlichen Geschöpfe erfassbar wird.[1] Verwandt mit den eben besprochenen ist die Bezeichnung des Sohnes als des *Sohnes seiner Liebe* (Col. 1, 13. *ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* vergl. Matth. 3, 17. 17, 5. Luc. 3, 22. Joh. 17, 24.). Wenn an andern Stellen Gottes Wesen Liebe genannt wird, so sind die eben angeführten Stellen ein Commentar zu dieser Bezeichnung. Es ist früher bemerkt worden, dass es zum Wesen der Liebe gehört, sich zu offenbaren, aus sich herauszutreten, sich selbst mitzutheilen. Der Sohn Gottes wird nun eben in

---

[1] „In letzterer Stelle wird zugleich das innerliche Verhältniss Christi zu Gott, kraft dessen er Träger des ganzen Schöpfungs-Systems mit Einschluss des Erlösungs-Systems ist, näher dahin bestimmt, dass in ihm als dem Wiederglanz der göttlichen Lebensherrlichkeit (des unzugänglichen Lichtes, in welchem Gott wohnt 1 Tim. 6, 16. Weish. 7, 26.) die majestätische Aeusserlichkeit Gottes sich abstrahlt, aber auch die innere Gottes-Wesenheit selbst in ihm charakterisirt ist — eben vermöge dieser lebens- und wesensbildlichen Darstellung Gottes in Christus ist derselbe Vermittler aller göttlichen Offenbarung" (Beck a. Schr. S. 91 f.).

jenen Stellen vom N. T. bezeichnet als die unendliche concrete Offenbarung der göttlichen Liebe, als der, in welchem das göttliche Wesen aus seiner abstrakten Innerlichkeit gleichsam heraustritt, in welchem Gott den unendlichen Inhalt seines Wesens (*πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* Col. 2, 9.) niederlegt. Dasselbe geht ferner hervor aus der Bezeichnung des Sohnes als *μονογενὴς παρὰ πατρὸς* (Joh. 1, 14. 18. 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9.), welche namentlich zeigt, dass der Sohn nicht etwa blos überhaupt eine Offenbarung, sondern *die absolute Offenbarung* des Vaters sei (*πάντα, ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ, ἐμά ἐστι* Joh. 16, 15. *ἃ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ. ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ, ἃ αὐτὸς ποιεῖ* Joh. 5, 19. 20. *ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα* Joh. 14, 9.).

§. 45.

Der Vater ist es allein, der den Grund seines Seins *in sich selbst* hat, er allein ist *ursprünglich* Gott und wird daher allein *κ. ε. ὁ θεός* genannt (z. B. Matth. 3, 9. Joh. 3, 34. 36. 4, 24. 8, 42. 1 Cor. 12, 6. 15, 28.), er ist *der alleinige Gott* (*ὁ μόνος θεός* Joh. 5, 44. 1 Tim. 1, 17.), *der allein wahre Gott* (*ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός* Joh. 17, 3. vergl. 1 Thess. 1, 9.), er ist *εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ἡμῖν* (Eph. 4, 6. vergl. 1 Cor. 8, 6. 1 Tim. 2, 5.); er wird daher auch Offenb. 1, 4. 8. 4, 8. im Unterschiede vom Sohne und vom heiligen Geiste als *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* bezeichnet, womit eben nur der alttestamentliche Name *Jahve* umschrieben wird. Hierin ist es begründet, dass in einer Reihe von Stellen dem Vater *ausschliesslich* göttliche Prädikate beigelegt werden, dass er Matth. 19, 17. und Marc. 10. 17.: *ὁ μόνος ἀγαθός*, Offenb. 15, 4.: *ὁ μόνος ὅσιος*, 1 Tim. 6. 16.: *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν*, Röm. 16, 27.: *μόνος σοφὸς θεός*, 1 Tim. 6, 15.: *ὁ μόνος δυνάστης* genannt wird, dass ihm Offenb. 1, 4. 8. 4, 8. im Unterschied vom Sohne und heiligen Geiste das Prädikat *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* beigelegt wird, womit er allein als der schlechthin *Unveränderliche* charakterisirt werden soll, als der, dem das reine, absolute, unveränderliche Sein zukommt, als der, der ebenso ist, als er war, und als

ebensolcher auch in Zukunft durch sein Kommen sich offenbaren wird. Ebendarum heisst der Vater *grösser als der Sohn* (ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστίν Joh. 14, 28. vergl. 10, 29.), ja wird sogar als *Gott des Sohnes* bezeichnet (ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν 2 Cor. 1, 3. Eph. 1, 3. 17. Col. 1, 3. 1 Petr. 1, 3.).

Der Sohn dagegen hat den Grund seines Seins *nicht in sich*, sondern *in dem Vater* (vergl. Joh. 5, 26.: ὁ πατὴρ ἔδωκε τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν. 6, 57.: ζῶ διὰ τὸν πατέρα). Er heisst daher ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Matth. 11, 27. Joh. 1, 34. 50. 3, 17. 5, 19 ff. Röm. 1, 3. 4. 9. u. s. w.), ὁ μονογενὴς παρὰ τοῦ πατρός (Joh. 1, 14. 18. 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9.) πρωτότοκος (Col. 1, 15.), während der, von dem er den Ursprung seines Seins hat, κ. ε. als *der Vater* (ὁ πατήρ) bezeichnet wird. Die Folge davon ist, dass auch alles Thun des Sohnes ein von dem Thun des Vaters *abhängiges* ist (Joh. 5, 19.: οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα vergl. V. 30.: οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐδέν und 8, 28., ferner 1 Cor. 11, 3.: κεφαλὴ Χριστοῦ ὁ θεός vergl. 3, 23.), dass wo Vater und Sohn zusammengestellt werden, nur jenem das Prädikat εἷς θεός gegeben wird, während dieser im Unterschiede von jenem als der εἷς κύριος oder als der εἷς μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων bezeichnet wird (vgl. 1 Cor. 8, 6. Eph. 4, 5. 1 Tim. 2, 5.).

§. 46.

Wenn nun ursprünglich nur allein der Vater der wahrhaftige, absolute Gott ist, so ist jedoch diese *Verschiedenheit zwischen Vater und Sohn eine von Ewigkeiten her durch den Vater aufgehobene.* Es liegt nämlich in der Natur des Vaters, dass er den Sohn *liebt* (Joh. 17, 24.: ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου), der Sohn ist Gegenstand der ewigen, unendlichen Liebe des Vaters (Col. 1, 13.: ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, Matth. 3, 17. Luc. 3, 22.: ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα), und *diese Liebe treibt ihn, Alles, was er selbst ist und hat, ohne Maass und Grenzen dem Sohne mitzutheilen* (Joh. 3, 35.: ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ. 5, 20.: ὁ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ, ἃ αὐτὸς ποιεῖ. 13, 3.: πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας. 3, 34.: οὐ — ἐκ μέτρου

(*τῷ υἱῷ*) *δίδωσιν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα* vergl. 17, 2. Matth. 28, 18.). In Folge dessen ist und hat der Sohn Alles, was der Vater ist und hat, alles Eigenthum des Vaters ist zugleich Eigenthum des Sohnes (Joh. 16, 15.: *πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν.* 17, 10.: *τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστι καὶ τὰ σὰ ἐμά.* 5, 26.: *ὥσπερ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ἔχειν ἐν ἑαυτῷ*), die ganze Fülle des göttlichen Wesens, welche in dem Vater wohnt, wohnt auch zugleich in dem Sohne (Col. 2, 9. vergl. 1, 19. 2, 3.). Der letztere befindet sich seit Ewigkeit in einem göttlichen Zustande (*ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* Phil. 2, 6. vergl. Joh. 1, 1 f. 3, 13. 31. 6, 62. 17, 5. 2 Cor. 8, 9.). Der Sohn ist daher auch das getreue Abbild des Vaters (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ* Col. 1, 15. vergl. 2 Cor. 4, 4., *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* Hebr. 1, 3. vergl. Weish. 7, 26.), so dass wer den Sohn siehet auch den Vater siehet (Joh. 10, 30.: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.* 12, 45.: *ὁ θεωρῶν ἐμὲ, θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με.* 14, 9.: *ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ, ἑώρακε τὸν πατέρα* vergl. 8, 19. 13, 20. 14, 7. 15, 23.). Aus demselben Grunde sind auch alle *Werke* des Vaters zugleich Werke des Sohnes, dieser nimmt an allem Thun jenes Theil, oder, mit andern Worten, der Vater thut Alles durch den Sohn (5, 19 f.: *ἃ ἐκεῖνος ποιεῖ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ. ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ, ἃ αὐτὸς ποιεῖ*). Beispiele sind: die Weltschöpfung (Joh. 1, 3. 10. 1 Cor. 8, 6. Hebr. 1, 2. 2, 10. Col. 1, 16.), die Welterhaltung (Col. 1, 17. Hebr. 1, 3.), die Belebung (Joh. 5, 21 f. 1, 4. 11, 25. 14, 6. 1 Joh. 1, 2.), die Erleuchtung (Joh. 1, 4. 9. 3, 19. 12, 46. 8, 12. 9, 5.), die Erlösung (Apost. 4, 12.), das Gericht (Joh. 5, 22.). Demnach gebührt dem Sohne auch der Name *θεός* (Joh. 1, 1. 20, 28. Röm. 9, 5. Col. 2, 9. 1 Tim. 3, 16. Tit. 2, 13. 14. 2 Petr. 1, 1.), in der Stelle 1 Joh. 5, 20. wird auf ihn sogar die Bezeichnung *ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος* übertragen, sowie Tit. 2, 13.: der Name *ὁ μέγας θεός*, und nach Joh. 5, 23. kommt ihm dieselbe Ehre als dem Vater zu.

So ist denn also die durch den Ursprung des Sohnes vom Vater gegebene Verschiedenheit zwischen beiden durch die Liebe in völlige Gleichheit und Harmonie aufgelöst, *der Sohn*

ist in Allem dem Vater gleich (vergl. Phil. 2, 6.: *τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ*), *beide sind durchaus Eins* (Joh. 10, 30.: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν* vergl. 17, 22.), und es findet zwischen ihnen ein Verhältniss vollkommner Gegenseitigkeit, vollkommenen Austausches, statt (Joh. 17, 10.: *τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστι καὶ τὰ σὰ ἐμά*. Matth. 11, 27.: *οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱόν, εἰ μὴ ὁ πατήρ· οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει, εἰ μὴ ὁ υἱός*. vergl. Luc. 10, 22. Joh. 10, 15.: *καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα* vergl. 13, 32. 17, 1.). Der Unterschied zwischen Vater und Sohn ist nur der, dass der Sohn Alles, was er ist und hat, nicht *ursprünglich* und *durch sich selbst* ist und hat, sondern *als etwas vom Vater Empfangenes* (Matth. 11, 27.: *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου* vergl. Col. 1, 19. Phil. 2, 9.: *ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα*).[1]

§. 47.

Wenn nun der Sohn in der beschriebenen Weise dem Vater gleich ist, wenn er im Besitze gleicher Macht und gleicher Herrlichkeit ist, gleiche Werke übt, gleiche Ehre ihm gebührt, so ist jedoch die Gottheit des Sohnes nicht als eine vom Vater abgelöste zu denken, so dass Vater und Sohn als *zwei Götter* zu betrachten wären. Wie der Vater den Sohn liebt und ihm Alles das Seine mittheilt, so liebt auf der andern Seite ja auch der Sohn den Vater (Joh. 14, 31.: *ἀγαπῶ τὸν πατέρα καὶ καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ πατὴρ, οὕτω ποιῶ*. 15, 10.: *ἐγὼ τὰς ἐντολὰς τοῦ πατρός μου τετήρηκα καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ*. 5, 30.: *οὐ ζητῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με*. vergl. 8, 29.), und diese Liebe bewegt ihn, nicht sich, sondern nur den Vater zu suchen und in ihn sich zu versenken. Sein Sein ist daher ein fort und fort auf den

---

[1] In der angeführten Stelle wird deutlich auch gesagt, dass der Sohn ursprünglich zwar die *μορφὴ Θεοῦ*, nicht aber *τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ* besessen, sondern dies Letztere erst durch den Vater *erhalten* habe. Die Stelle handelt zwar von der *zeitlichen* Erhöhung, allein die zeitlichen Verhältnisse sind dem N. T. überall Spiegel der *ewigen*. Wir dürfen daher schon desshalb annehmen, dass das hier geschilderte Verhältniss *überhaupt* das Verhältniss zwischen Vater und Sohn nach der Anschauung des N. T. sei.

Vater hinstrebendes, sein Leben ein Leben in den Vater hinein (Joh. 1, 18.: *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*). Der Sohn ist daher nicht blos überhaupt in Gemeinschaft mit dem Vater (Joh. 17, 5.: *παρὰ τῷ πατρί*), sondern es findet zwischen beiden ohne Unterlass der innigste und regste Lebensverkehr statt (Joh. 1, 1.: *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*), ein reales Ineinandersein beider (Joh. 10, 30.). Beide bilden in der Art eine untrennbare Einheit, dass der Vater in dem Sohne und der Sohn in dem Vater ist (Joh. 10, 38.: *ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν αὐτῷ.* 14, 10.: *οὐ πιστεύεις, ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν. — ὁ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων.* V. 11.: *πιστεύετέ μοι, ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί.* vergl. V. 20. 17, 21.: *ἵνα πάντες ἓν ὦσι, καθὼς σὺ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί.* vergl. 8, 16. 29. 16, 32.).

c) *Verhältniss des heiligen Geistes zu Vater und Sohn.*

§. 48.

Das Verhältniss zwischen Gott und seinem Geiste wird so angesehen, wie das zwischen dem Ich und der Natur jedes persönlichen Wesens. Der Geist Gottes erscheint nämlich als *der göttliche Organismus* (Luc. 11, 20: *ὁ δάκτυλος θεοῦ* vergl. 1 Cor. 2, 10: *ἡμῖν ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ*) [1] oder als die göttl. *Kraft* (Luc. 1, 35: *δύναμις ὑψίστου* vergl. Luc. 5, 17. 24, 49. Apost. 10, 38. 1 Thess. 1, 5. 1 Cor. 2, 4.), mit welcher Gott sowohl in sein eigenes Wesen sich versenkt und dieses sich zu einem vollkommen bewussten macht (*τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ — τὸ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ* 1 Cor. 2, 10. 11.), als auch nach Aussen hin zwar nicht schafft — denn diess geschieht durch den Sohn — aber dem Geschaffenen einwohnt (Weish. Sal. 12, 1: *τὸ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν.* 1, 7: *πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην.* Offenb. 5, 6: *τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ τὰ ἀπεσταλμένα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν.*),

---

[1] Daraus, dass der Geist Gottes ein aus mannichfaltigen Kräften bestehender Organismus ist, erklärt sich, wie es als seine Natur geschildert werden kann, auch in der Menschheit, überall, wo er sich wirksam erweist, Organismen hervorzurufen (vergl. 1 Cor. 12, 13. 7—11. Eph. 4, 4.).

in dem Geschaffenen Leben hervorruft (Hiob 10, 12. Weish. 15, 11. 2 Marc. 7, 22., daher genannt πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ Offenb. 11, 11. Röm. 8, 2. Joh. 6, 63.), das vorhandene Leben erhält, kräftigt und vollendet, das verkommene erneuert und in die Gemeinschaft seines Lebens hineinzieht (Gen. 1, 2. 2, 7. Hiob 32, 8. 33, 4. 34, 14 f. Ps. 104, 29 f. Luc. 24, 49. Joh. 3, 5. 8. 14, 26. 15, 26. 16, 13. Röm. 8, 16. 1 Cor. 2, 10. Gal. 4, 6. Eph. 3, 5. 1 Joh. 2, 20. 27. 5, 6. Hebr. 10, 29.).

§. 49.

Der Geist erscheint gemäss dem, dass er der göttliche Organismus, die göttliche Kraft ist, als *die die Erzeugung des Sohnes vermittelnde innergöttliche Potenz*, vergl. Röm 8, 15.; wo er πνεῦμα υἱοθεσίας heisst, V. 14; ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ θεοῦ vergl. Luc. 1, 35. Matth. 1, 18. 20. Joh. 3, 6. 8. Auf der andern Seite erscheint er als in gleicher Weise *abhängig von Vater und Sohn.* Wenn es Joh. 15, 26. heisst, *er gehe vom Vater aus*, Luc. 11, 13. Joh. 14, 16. 26. Apost. 5, 32. 2 Cor. 5, 5. 1 Petr. 1, 12.: *der Vater gebe oder sende ihn*, so wird eben dies Geben und Senden an andern Stellen (Joh. 15, 26. 16, 7. 20, 22. Apost. 2, 33. 38. Math. 3, 11. Mc. 1, 8. Luc. 3, 16. Joh. 1, 33. Apost. 1, 5. 11, 16) dem *Sohne* zugeschrieben, ja Joh. 7, 38. 39. heisst es sogar, der Geist fliesse von dem erhöhten Christus aus (ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος.).[1] Damit stimmt überein, wenn Johannes da, wo er das neue Jerusalem erblickt, einen Strom lebendigen Wassers von dem Throne *Gottes und des Lammes* ausgehen sieht (Offenb. 22, 1.). Alle diese Stellen beziehen sich nun zwar auf den *zeitlichen* Ausgang des Geistes, auf seinen Ausgang für die Menschen, um in diesen sich wirksam zu erweisen und zu wohnen. Wie aber überall, so können wir auch hier nur annehmen, dass in den *zeitlichen* Vorgängen *ewige* Verhältnisse sich abspiegeln. Ist diess richtig, so können wir mit Recht als neutestamentliche Anschauung hinstellen, dass wie der Sohn seinen Ursprung hat vom Vater

[1] Ueber den Sinn der Stelle Joh. 7, 38. 39. vergl. unten §. 97. Anmerk.

allein durch Vermittelung des Geistes, so der Geist nach seiner Vollendung ein *Produkt des Vaters und Sohnes* sei gemäss seiner Abhängigkeit von diesen beiden.

§. 50.

Daraus, dass nicht allein der κ. ε. sogenannte Geist, sondern auch Vater und Sohn Geist sind d. h. die Natur des Geistes haben (Joh. 4, 24. 1, 1. vergl. mit V. 14. 2 Cor. 3, 17. 1 Cor. 15, 45.), ist ersichtlich, dass der Geist nicht *ausser* Vater und Sohn existirt, sondern *in Beiden*, dass er sie Beide *durchdringt* (vergl. Offenb. 1, 4. 3, 1. 4, 5. mit 5, 6).[1] Aus diesem Grund hat der Geist auch einen doppelten Namen: er heisst nicht blos *Geist des Vaters* oder *Geist Gottes* (Matth. 3, 16. 10, 20. 12, 28. Röm. 8, 9. 14. 1 Cor. 2, 10 u. s. w.), sondern auch *Geist des Sohnes* (Gal. 4, 6. Röm. 8, 9. 2 Cor. 3, 17. Phil. 1, 19. vergl. Apost. 16, 7.). Er ist das sie Beide mit einander verknüpfende Band, die Potenz, welche die zwischen Vater und Sohn bestehende Gemeinschaft vermittelt (Matth. 3, 16 f. Joh. 1, 33 f. 3, 34. Röm. 8, 14).

ZWEITER ABSCHNITT.

Das göttliche Wesen in seiner Beziehung zur Welt.

1) Das Verhältniss Gottes zur Welt abgesehen von der trinitarischen Besonderung.

§. 51.

Allgemeine Uebersicht.

Das Verhältniss Gottes zur Welt ist im Allgemeinen ein doppeltes, indem Gott der Welt einmal als ihr Urheber, als ihr Schöpfer gegenübersteht, andererseits er die durch ihn in's Dasein gerufene Welt nicht sich selbst überlässt, sondern auch zu ihr als einer daseienden in ein bestimmtes Verhältniss tritt und in diesem Verhältniss bleibt. Wir stellen demnach den hierhergehörigen Stoff in zwei Abschnitten dar,

---

[1] Offenb. 3, 1. und 5, 6. wird von dem Sohne gesagt, er habe die sieben Geister Gottes, womit ausgedrückt werden soll, er habe den Geist Gottes in seiner ganzen Fülle und Mannichfaltigkeit, wie diese in der Welt hervortritt.

und betrachten zuerst Gott als *Schöpfer der Welt*, sodann ihn nach seinem *Verhältniss zur bestehenden Welt.*

A. Gott als Schöpfer der Welt.

§. 52.

Gott der Unbedingte ist dem N. T. zugleich die die Gesammtheit des ausser ihm Seienden bedingende Ursache; er, der den Grund seines Seins und Lebens in sich selbst hat, ist ihm zugleich der Grund von allem übrigen Sein und Leben, hat alles ausser ihm Daseiende sowohl im Ganzen als nach seinen einzelnen Theilen in's Dasein gerufen. Vergl. Offenb. 4, 11.: *σὺ ἔκτισας τὰ πάντα καὶ διὰ τὸ θέλημά σου ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν.* Joh. 1, 3: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν.* Apost. 7, 50: *ἡ χείρ μου ἐποίησε ταῦτα πάντα.* Eph. 4, 6: *εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων.* Hebr. 3, 4: *ὁ τὰ πάντα κατασκευάσας, θεός.* 1 Cor. 8, 6: *εἷς θεὸς, ἐξ οὗ τὰ πάντα κτλ.* vergl. 11, 12. Röm. 11, 36: *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.* Eph. 3, 9: *τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι.* Hebr. 1, 2: *δι' οὗ (ὁ θεὸς) ἐποίησε τοὺς αἰῶνας.* 11, 3: *κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ.* In andern Stellen werden die einzelnen Hauptbestandtheile der Welt insbesondere als von Gott ins Dasein gerufen bezeichnet. So Apost. 14, 15: *ὃς ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς* vergl. V. 7. 17, 24: *ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κοσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς.* Offenb. 10, 6: *ὃς ἔκτισε τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ.* Hebr. 1, 10: *τὴν γῆν ἐθεμελίωσας καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσὶν οἱ οὐρανοί.* Col. 1, 16: *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι.* Auch das Kleinste und Einzelnste wird auf Gott als Urheber zurückgeführt. So wird nicht nur der Mensch im Ganzen ein Gebilde Gottes (*πλάσμα* Röm. 9, 20.) genannt, sondern dasselbe wird auch von den einzelnen Bestandtheilen desselben gesagt. So vom menschlichen Körper: Gott habe ihn gemacht und so eingerichtet, wie er sich vorfindet (1 Cor. 12, 18), vom Geiste (Hebr. 12, 9). Alles Leben, nicht blos das geistige und geistliche

(Ep h. 2, 8. 10: τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν· θεοῦ τὸ δῶρον· αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), sondern auch das physische (Offenb. 11, 11. Hiob. 10, 12. Weish. 15, 11. 2 Macc. 7, 22), kommt aus Gott dem Quell des Lebens, von ihm sind die Nahrungsmittel ins Dasein gerufen (1 Tim. 4, 3), von ihm kommt alle gute und alle vollkommene Gabe (Jak. 1, 17.).

Mit Rücksicht auf dieses Verhältniss Gottes zu allem Vorhandenen heisst Gott κ. ε. *der Schöpfer* (ὁ κτίστης 1 Petr. 4, 19; ὁ κτίσας Röm. 1, 25. Eph. 3, 9. Col. 3, 10.).

§. 53.

Die Thätigkeit Gottes, vermöge deren er die Welt und alle ihre einzelnen Theile ins Dasein ruft, wird in verschiedener Weise bezeichnet. Die Hauptbezeichnungen sind: κτίζειν (Mc. 13, 19. Röm. 1, 25. 1 Cor. 11, 9. Col. 1, 16. 1 Tim. 4, 3. Offenb. 4, 11. u. ö.), ποιεῖν (Matth. 19, 4. Apost. 4, 24. 7, 50. 17, 24. Hebr. 1, 2.), θεμελιοῦν (Hebr. 1, 10.), καταρτίζειν (Röm. 9, 22. Hebr. 11, 3.), κατασκευάζειν (Hebr. 3, 4.), πλάσσειν (Röm. 9, 20. 1 Tim. 2, 13.); vergl. die Ausdrücke κτίσις κόσμου (Röm. 1, 20.) καταβολὴ τοῦ κόσμου (Matth. 13, 35. 25, 34. Luc. 11, 50. Joh. 17, 24. Eph. 1, 4. Hebr. 4. 3. 9, 26. 1 Petr. 1, 20. Offenb. 13, 8. 17, 8.).

§. 54.

Die göttliche Schöpferthätigkeit ist nicht zu denken als ein blosses *Bilden aus einem schon vorhandenen Stoffe* (so Weish. Salom. 11, 17: ἡ παντοδύναμός σου χεὶρ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης vergl. *Philo. de mundi incorrupt.* §. 2. t. 2. p. 488. *de creat. princ.* §. 7. t. 2. p. 367. b. Mang.). Dagegen spricht einmal, dass Gott als die *alleinige Ursache und Vermittelung* der Welt (ἐκ θεοῦ τὰ πάντα Röm. 11, 36. 1 Cor. 8, 6. vergl. Joh. 1, 3: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν), als das *Alpha*, der *Erste* und der *Anfang* (Offenb. 22, 13. vergl. 1, 8. 17. 2, 8. 21, 6.), andererseits, dass das Schaffen ausdrücklich als ein *aus dem Nichtsein in's Sein Rufen* bezeichnet wird: vergl. Röm. 4, 17: καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα, denn diese Worte heissen nichts Anderes, als: er beruft das Nicht-Seiende als Seiendes, mit der

Weisung, Seiendes zu sein, als Seiendes hervorzugehen, d. h. er ruft es in's Sein, vergl. 2 Macc. 7, 28: *ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεὸς καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτως γεγένηται.*

Ebenso wenig lässt sich mit dem N. T. die Ansicht vereinigen, dass die Welt durch einen *Emanations-Process* aus dem Innern des göttlichen Wesens selbst hervorgegangen sei (eine Ansicht, welche die Worte *ἐκ θεοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα* Röm. 11, 36. und 1 Cor. 8, 6. zu begünstigen scheinen könnten), denn auch mit dieser steht die Stelle Röm. 4, 17. in Widerspruch, nach welcher das Werden der Welt überhaupt nicht Uebergang ist aus einem *früheren* Sein in ein *anderes*, weder aus einem niederen in ein höheres, noch aus einem höheren in ein niederes, und darum auch nicht aus einem Sein in Gott in ein Sein ausser Gott, sondern Uebergang aus dem Nicht-Sein in das wirkliche Sein.[1]

§. 55.

Indem Gott schafft, gibt er nicht blos ein *Scheindasein*, sondern ein *wirkliches* (*καλεῖ τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* Röm. 4, 17), ein *selbstständiges*. Ohne diese Selbstständigkeit wäre eine widergöttliche Selbstbestimmung der Creatur, wie sie das N. T. voraussetzt, nicht möglich. Mit der Selbstständigkeit der Creatur hängt von selbst zusammen, dass sie *nach eigenen*, durch die Schöpfung in sie hineingelegten, *Kräften* und *Gesetzen besteht und sich entwickelt.* Der Grad der Selbstständigkeit ist jedoch ein verschiedener je nach der Höhe des Grades des Lebens, das durch die Schöpfung ihr mitgetheilt worden. Ebenso mannichfaltig und verschiedenartig sind die durch die Schöpfung der Creatur mitgetheilten Kräfte und Gesetze, nach denen sie besteht und sich entwickelt, woraus folgt, dass die von Gott geschaffene Welt aus einer Menge einzelner, verschiedenartiger, nach eigenthümlichen Gesetzen bestehender und sich entwickelnder, Kreise (vergl. Jak. 3, 11 f. Matth. 7, 16 ff. Luc. 6, 43 f. Matth. 16, 3.), höherer und niederer Sphären, besteht, die nach ewigen Normen in einander eingreifen (Jak. 5, 7. Joh. 4, 34. Matth. 24, 28.), einander

[1] Vergl. *Beck*, a. Schr. S. 131.

bedingen und sich zu einem Ganzen, zu einem gegliederten Organismus (ὁ κόσμος) ergänzen.

§. 56.

Gott schafft nicht weil er *muss*, weder weil ein *äusserer* (denn ausser ihm ist ja nichts, was nicht von ihm geschaffen worden wäre, *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν* Joh. 1, 3.), noch weil ein *innerer* Nöthigungsgrund zum Schaffen für ihn vorhanden wäre (denn er, der allein Genugsame, *ὁ μακάριος*, 1 Tim. 1, 11. 6, 15., bedarf keines ausser ihm seienden Wesens zur Vervollkommnung seines Seins und Lebens, *οὐ προςδεόμενος τινὸς* Apost. 17, 25. vergl. Röm. 11, 35.), sondern weil er *will*, der *Wille* ist das einzige *Motiv* für Gott, die Welt werden zu lassen (*διὰ τὸ θέλημά σου ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν* Offenb. 4, 11.), und die einzige *Norm*, welche ihn bestimmt, die Welt gerade so werden zu lassen, wie er sie schafft (*πάντα ἐνεργεῖ κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ* Eph. 1, 11.). Daraus folgt aber nicht, dass es ein Akt der *Willkühr* sei, welchem die Welt ihr Dasein verdankt, denn Willkühr ist nur da vorhanden, wo ein Willensakt mit dem Wesen selbst in Widerspruch steht. Allein dass bei Gott *jeder* Willensakt, mithin auch *der* Willensakt, durch den die *Welt hervorgerufen worden, mit seinem Wesen in Harmonie stehe*, besagen die Gott beigelegten ethischen Prädikate *ἀγαθός*, *τέλειος*, *ὅσιος*, *ἁγνός* und *φῶς*. Fragen wir, inwiefern denn der Willensakt Gottes, die Welt zu schaffen, mit seinem Wesen in Harmonie stehen *könne*, so ist darauf hinzuweisen, dass Gott *Liebe* ist. Wenn es zum Wesen Gottes gehört, sich zu offenbaren, die Fülle seines Wesens mitzutheilen — worin eben die Natur der Liebe besteht — so kann der Entschluss eine Welt ausser sich zu setzen, nicht mit seinem Wesen in Widerspruch stehen. Näher besteht das Motiv Gottes, die Welt werden zu lassen, in dem *Sohne*, vergl. Hebr. 2, 10: *δι' ὃν τὰ πάντα* und Col. 1, 19: *ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι.*

§. 57.

Gott bedarf zum Schaffen nicht einer *äusseren Vermittelung*, „nicht selbstständig dienende Mittelursachen stehen

zwischen Gott und dem Werden der Welt, alle relativ ursächlichen Mittelglieder sind selbst nur Werk Gottes, Theile der Welt,"[1] sondern wie Gott der einzige *Grund* ihres Werdens ist (ἐκ θεοῦ τὰ πάντα), so ist er selbst auch die einzige *Vermittelung* ihres Werdens (δι' αὐτοῦ τὰ πάντα Röm. 11, 36. 1 Cor. 8, 6. Joh. 1, 3. Col. 1, 16. Hebr. 2, 10. vergl. Col. 1, 16: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα). Dagegen entsteht die Welt nicht durch einen *inneren, unmittelbaren* Akt Gottes, sondern durch einen *äusseren*. Der innere Entschluss Gottes, die Welt zu schaffen, veräusserlicht sich zuvor in dem *Wort* (ῥῆμα). Erst das ausgesprochene Wort ist der *unmittelbare* Entstehungsgrund der Welt. Das Wort bildet demnach allerdings eine Vermittelung zwischen Gott und der Welt, doch in der Art, dass Gott nicht *ausser*, sondern *in* dem Wort selbst ist und wirkt (Hebr. 11, 3: πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ vergl. Röm. 4, 17. 2 Cor. 4, 6. Ps. 33, 6. 9. Jes. 48, 13.). „Der Welt-Ursprung ruht also in einer Aktivität Gottes, die sich selbst aus sich selbst heraus ihre Vermittelung setzt, alles Geschaffene ist ἔργον, ποίημα θεοῦ Gen. 2, 2. Hi. 34, 19. Hebr. 1, 10. Röm. 9, 20."[2] Darin eben besteht der wesentliche Unterschied zwischen dem Ursprung des Sohnes und dem Ursprung der Welt: *Beide* haben nach dem N. T. den Grund ihres Seins in *Gott*, aber jener ist durch einen *inneren, unmittelbaren*, diese durch einen *äusseren, mittelbaren* Akt hervorgegangen.

§. 58.

Indem Gott schafft, hat er dabei einen bestimmten *Zweck*, ein bestimmtes *Ziel* im Auge, er will eine bestimmte *Absicht* erreichen. Dieser Zweck wird Röm. 11, 36. näher bezeichnet durch die Worte εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ebenso Col. 1, 16: τὰ πάντα εἰς αὐτὸν ἔκτισται vergl. 1 Cor. 15, 28: ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Eph. 1, 10—12: ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς — εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ. 3, 19: ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ. Vergl. Col. 1 19: ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν

[1] *Beck*, a. Schr. S. 137. — [2] Ebend. S. 135.

τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι[1] *καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν*. 2 Petr. 1, 4: *ἵνα γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως* vergl. Offenb. 21, 3. Nach diesen Stellen ist das letzte Ziel, das Gott beim Schaffen im Auge hat, kein anderes als: *das in ihm vorhandene herrliche Sein und Leben auszubreiten, Andere an demselben Theil nehmen zu lassen.* Gott schafft *zu sich, auf sich hin,* (*εἰς αὐτόν*) d. h. nicht blos um zu schaffen, um ein Sein ausser sich zu setzen, sondern um ein *wahres, volles, seliges, ein Leben in seiner Gemeinschaft,* zu gründen. Das von ihm ins Dasein gerufene Sein soll zwar ein freies, selbstständiges, aber nicht ein Leben *ausser Gott,* ein von ihm abgelöstes, sein, weil dies eben kein wahres Leben sein würde, sondern ein Leben *in Gott.* Wie es *von ihm* ausgeht, so soll es auch *in ihn* wieder zurückkehren, nicht um sich in ihm zu verlieren, um in das Nichts zurückzukehren, sondern um in ihm, in der Gemeinschaft seines Lebens zu wahrem, vollendeten Sein und Leben erhoben (Offenb. 21, 4.) und in den Stand gesetzt zu werden, seine Herrlichkeit zu preisen (*εἰς ἔπαινον τῆς δόξης* Eph. 1, 11.).[2] Und zwar hat Gott diesen Zweck bei *allem* seinen Schaffen ohne Ausnahme. Nicht blos die persönliche Creatur, sondern die *ganze* Schöpfung ist auf ihn hin geschaffen (*τὰ πάντα εἰς αὐτόν* Röm. 11, 36. Col. 1, 16.). Auch die unvernünftige Creatur harrt einer Verklärung in das Wesen Gottes entgegen (Röm. 8, 19 ff. 2 Petr. 3, 13. Offenb. 21, 1.).

[1] Hier ist nämlich, wie der Zusammenhang zeigt, *τὸ πλήρωμα* nicht Fülle Gottes, sondern Fülle der Welt.

[2] Vergl. *Beck*, a. Schr. S. 139 f.: Der göttliche Endzweck der Weltschöpfung ist nach der Bibel, so weit er für uns im Stande des Glaubens aufschliessbar ist: „Darlegung der eigenen herrlichen Lebensfülle Gottes in äusserlichem Sein, das in eigener Lebendigkeit und doch ihm innelebend, webend und existirend, seine unerschöpfliche Herrlichkeit immer voller in sich aufnimmt und wiederspiegelt, worin denn zugleich sein *ἔπαινος* כָּבוֹד besteht. Die Präsumtion des Egoismus ist eine reelle Unmöglichkeit bei dem, der allein sprechen kann: Ich bin! und in sich *ὁ μακάριος* ist: indem er *sich* setzt und sucht, setzt und sucht er die *μακαριότης* des in ihm und auf ihn Entstandenen, Lebendigen und allein Lebensfähigen; indem seiner Herrlichkeit Alles soll voll werden, wird es seiner ewigen Lebens-Seligkeit theilhaftig — sein Egoismus ist *das Leben der Welt.*"

§. 59.

Der *Wille* Gottes, die Welt zu schaffen, ist ein *ewiger, zeitloser,* von uran in dem göttlichen Wesen vorhanden gewesener, vergl. 1 Cor. 2, 7. Eph. 1, 9. 3, 10 f. 2 Tim. 1, 9. Diese Stellen sprechen zwar zunächst nur von dem göttlichen Rathschlusse der Erlösung, indirect bezeichnen sie jedoch auch den Rathschluss der Schöpfung als einen ewigen, da jener diesen jedenfalls zu seiner Voraussetzung hat. Dagegen ist *das Schaffen selbst* nach dem N. T. *kein anfangsloses, kein ewiges, sondern hat mit einem bestimmten Zeitpunkt begonnen.* Dafür spricht schon die Benennung der Welt als *οἱ αἰῶνες,* welches Wort die Welt mit ihrem ganzen zeitlichen Entwickelungs-Verlauf bezeichnet. Die Welt könnte nicht so benannt werden, wenn nicht die Zeitlichkeit etwas der Welt Inhärirendes wäre, etwas, das vom Wesen der Welt gar nicht getrennt werden kann. Eben dafür sprechen alle diejenigen Stellen, in denen von einem *vorweltlichen* Sein und Zustande des Sohnes Gottes (Col. 1, 17: *αὐτός ἐστι πρὸ πάντων.* Joh. 17, 5: *τῇ δόξῃ, ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.* Joh. 1, 1: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*)[1] oder von *vorweltlichen Rathschlüssen* Gottes (Joh. 17, 24. Eph. 1, 4. 1 Petr. 1, 20. 2 Tim. 1, 9.) die Rede ist.

Der Beginn des Schaffens fällt aber *nicht mitten in die Zeit hinein,* so dass diesem Schaffen eine *Zeit* vorangegangen wäre, sondern *der Anfang des Schaffens ist selbst auch der Anfang der Zeit* (Hebr. 1, 10: *κατ' ἀρχὰς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας κτλ.*). Auch diess folgt schon aus der Benennung der Welt als *οἱ αἰῶνες.* Wenn gesagt wird, Gott habe *τοὺς αἰῶνας* geschaffen (Hebr, 1, 2. 11, 3), so wird eben damit, so gewiss in dem Worte *αἰῶνες* liegt, dass die Zeit selbst etwas Weltliches sei, ausgesagt, Gott habe mit der Welt zugleich die Zeit gesetzt, so dass Gott allein als aller Zeit und weltlichen Entwickelung vorangehend erscheint.

---

[1] „Der an sich *negative* Begriff der Vorzeitlichkeit wird durch *ἐν ἀρχῇ* in populärer Weise *positiv* bezeichnet" *(Meyer).* Vergl. Prov. 8, 23: *ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι.*

B. Gott in seinem Verhältniss zur bestehenden Welt.

§. 60.

Allgemeine Uebersicht.

Das Verhältniss Gottes zur bestehenden Welt ist ein dreifaches. Gott kann nämlich der Welt gegenüber betrachtet werden 1) nach seinem *Sein*, 2) nach seiner *Kraft* 3) nach der *Absicht*, die er mit der Welt hat, dem *Zweck*, den er in ihr erreichen will.

1) Hinsichtlich seines *Seins* ist Gott über die Welt schlechthin *erhaben*, er ist zwar der Welt *immanent*, aber dabei doch zugleich *transscendent*; bei seiner *Innerweltlichkeit* zugleich *überweltlich*. In dieser Hinsicht wird Gott *Heiligkeit* und *Herrlichkeit* zugeschrieben.

2) Was die *Kraft* Gottes der Welt gegenüber betrifft, so steht die Welt sowohl im Ganzen, als nach ihren einzelnen Theilen in absoluter *Abhängigkeit* von Gott, sie hat in ihm ihr Bestehen und wird von ihm regiert, *er ist ihr absoluter Herr*. In dieser Hinsicht wird Gott genannt *κύριος*, *δυνάστης*, *δεσπότης*, *βασιλεύς* und es wird ihm *Allmacht*, *Allwissenheit* und *Allgegenwart* zugeschrieben.

3) Gott hat mit der Welt, worauf früher schon hingewiesen worden, einen *Zweck*, es ist im N. T. die Rede von einem *Rathschluss* (*πρόθεσις*), den Gott vor Ewigkeiten, vor Erschaffung der Welt, gefasst, und in der Welt zur bestimmten Zeit verwirklichen will (vergl. z. B. Eph. 1, 4 ff.), er will sie in die Gemeinschaft seines göttlichen Lebens hineinziehen, zu seinem Reiche (*βασιλεία τοῦ θεοῦ, τῶν οὐρανῶν*) machen. Mit Rücksicht auf diesen seinen Zweck hat Gott mit Vollendung der Schöpfung nicht aufgehört zu *wirken*, sondern er ist *fort und fort* in ihr *thätig*, *um* seinen Rathschluss zur Ausführung zu bringen. Rücksichtlich dieser seiner auf die Erreichung seines Zweckes hingerichteten Wirksamkeit werden Gott eine Reihe von Prädikaten zugeschrieben: 1) Rücksichtlich dessen, *dass* Gott überhaupt den Rathschluss gefasst hat, die Welt an seinem seligen Leben Theil nehmen zu lassen, und diesen Rathschluss in der Geschichte durch Offenbarung

und Selbstmittheilung allmählich verwirklicht, wird ihm *Liebe* zugeschrieben, 2) hinsichtlich der *Art und Weise*, in der Gott mit Beziehung auf die Verwirklichung seines Zweckes den Weltplan entworfen hat und die Welt regiert, wird ihm *Weisheit* beigelegt. Diese beiden Grundeigenschaften offenbaren sich jedoch *in concreto* in einer Menge *einzelner* Eigenschaften: a) gegenüber den *vernünftigen* Geschöpfen *abgesehen von deren Sündigkeit* offenbaren sich die Liebe und Weisheit als *Wohlwollen*, *Wahrheit* und *Treue*, b) *gegenüber den sündigen Geschöpfen*, d. h. denjenigen, die sich feindlich der Verwirklichung seines Zweckes gegenüberstellen, als *Gerechtigkeit*. Die Gerechtigkeit selbst aber hat wieder eine doppelte Seite. Sie ist eine andere *dem Sünder als solchem* gegenüber, eine andere *dem Sünder* gegenüber, *sofern er besserungsfähig ist*. Nach der ersteren Seite offenbart sich die Gerechtigkeit als *Hass*, *Zorn*, *Strenge*, nach der andern als *Güte*, *Menschenfreundlichkeit*, *Geduld*, *Langmuth*, *Barmherzigkeit* und *Gnade*. In der letzeren Hinsicht wird Gott auch *Retter*, *Erlöser*, *Heiland* der Menschen genannt.

Nach allen diesen einzelnen Beziehungen ist jetzt das göttliche Wesen näher zu beschreiben.

1. *Das göttliche Sein im Verhältniss zur Welt.*

§. 61.

Dass N. T. setzt voraus, dass Gott hinsichtlich seines Wesens über die von ihm geschaffene Welt *schlechthin erhaben* sei. Es erkennt zwar an, dass sein Wesen in die Welt eingehe, dass er in gewissem Sinne ihr immanent sei, doch aber so, dass er seinem Wesen nach dabei immer ein der Welt schlechthin transscendenter, bei seiner Innerweltlichkeit zugleich ein überweltlicher bleibe.

Dass Gott der ganzen Schöpfung in gewissem Maasse immanent sei, sagen z. B. die Stellen Eph. 4, 6: *διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν*. Apost. 17, 27: *οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχων* Offenb. 5, 6: *τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ τὰ ἀπεσταλμένα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν* vergl. Weish. Sal. 1, 7: *πνεῦμα κυρίου*

πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην. 12, 1: *τὸ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν.* Dabei wird jedoch ebenso bestimmt ausgesprochen, dass Gott seinem Wesen nach über die ganze Welt erhaben sei, vergl. Eph. 4, 6: *ὁ ἐπὶ πάντων.* Joh. 10, 29: *μείζων πάντων.* Hierher gehört auch, wenn er genannt wird *ὁ ὕψιστος* (Mc. 5, 7. Luc. 1, 32. 35. 76. 6, 35, 8, 28. Apost. 7, 48. 16, 17. Hebr. 7, 1.), oder wenn gesagt wird, er sei keinem irdischen Dinge vergleichbar, könne durch kein irdisches Bild dargestellt werden (Apost. 17, 29. Röm. 1, 23.), oder er wohne in einem für die Menschen unnahbaren Lichte (1 Tim. 6, 16).

Gott geht zwar ein in den *Raum* (Apost. 17, 27.) und offenbart sich im Raume (Luc. 2, 49. Joh. 1, 14. 2, 16. Apost. 7, 32. f.), aber kein Ort kann als der Ort seines eigentlichen Aufenthaltes oder als der Ort seiner Ruhe bezeichnet werden (*τίς τόπος καταπαύσεως* Apost. 7, 49.); ihn, der erst den Raum gesetzt hat, vermag *kein Raum zu umschliessen* (*οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ* Apost. 7, 48.), vielmehr ist *er* der allgemeine Ort, in welchem Alles existirt, lebt und sich bewegt. (Apost. 17, 28: *ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν*). [1]

Gott geht zwar ein in die *Zeit* (vergl. z. B. Gal. 4, 4.), aber *das Wesen Gottes selbst bleibt schlechthin über die Zeit erhaben,* bleibt schlechthin zeitlos (Hebr. 1, 2. 11, 3. 1 Tim. 1, 17. Offenb. 1, 8. 17, 2. 8. 21, 6. 22, 13.). Bei ihm ist kein Anfang und kein Ende, kein War und kein Werden, kein

---

[1] Von den Rabbinen wird Gott geradezu *der Ort* המקום genannt, vergl. *Pirke Afoth* 5, 4. 9. *Midrasch Tillin* zu Ps. 90. *Aben Esra* zu Esther 1, 1. Auch *Philo* nennt Gott den Ort (*τόπος*) und sagt, das höchste Wesen heisse so, weil es ausserhalb der Welt oder vielmehr gleichsam die Gränze derselben sei. Denn Gott umfasse Alles, werde aber selbst von Nichts umfasst, vergl. *de somn.* I. p. 575: *αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος, τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἁπλῶς καὶ τῷ καταφυγὴν τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι: καὶ ἐπειδήπερ αὐτός ἐστι χώρα ἑαυτοῦ κεχωρηκὼς ἑαυτὸν καὶ ἐμφερόμενος μόνῳ ἑαυτῷ.* Vergl. *leg. alleg.* I. p. 48. *de conf. ling.* p. 339. vergl. *Dähne,* jüd. alexandr. Rel. Phil. I. S, 282. *Gfrörer,* Jahrh. d. Heils I. S. 290. f. Philo und die alex. Theos. I. S. 124.

Wechsel, keine Veränderung (Offenb. 1, 4, 4, 8. Hebr. 1, 12. 6, 17. Jak. 1, 17.). Die Zeit ist für ihn wohl da, denn er hat sie gesetzt (Hebr. 1, 2. 11, 3.), aber sie ist für ihn keine Schranke (1 Tim. 1, 17.). *Tausend* Jahre sind vor ihm wie *ein* Tag, und *ein* Tag wie *tausend* Jahre (2 Petr. 3, 8.) d. h. „mit seinem göttlichen Herrscherwalten durchgreift er die Zeit-Entwickelung im Ganzen und Einzelnen in einer Unbeschränktheit, dass bei ihm ein Tag zu tausendjähriger Bedeutung und Wirksamkeit sich erweitert, und ein Jahrtausend in eine Tageskürze sich zusammenfasst;" vergl. Hebr. 1, 11 f: „Himmel und Erde werden vergehen, Du aber wirst bleiben. Und alle wie ein Kleid werden sie veralten, und wie einen Mantel wirst Du sie aufrollen, und sie werden gewandelt werden; Du aber bist derselbe und Deine Jahre nehmen kein Ende." „Er ist der Vater der Lichter, bei welchem keine Veränderung noch eines Wechsels Schatten" (Jak. 1, 17.) d. h. während in der Natur überall Wechsel und Veränderung waltet, auch das Festeste und Unwandelbarste der Veränderung, wie die Lichter des Himmels der zeitlichen Beschattung, unterworfen ist, ist er, der Vater der Lichter, über jede Veränderung erhaben.

§. 62.

Bei alle dem ist das Sein Gottes in der Welt je nach den verschiedenen Weltgebieten ein verschiedenartiges. Da nämlich Gott wesentlich Geist ist, so kann er auch nur in so weit der Welt in realer Weise inne sein, als die Welt selbst bereits eine geistige ist. Alle Gegenwärtigkeit Gottes in derselben ist durch den Charakter der Geistigkeit vermittelt, den die Welt bereits besitzt. Die Geistigkeit ist das Organ, durch welches die Welt fähig wird, Gott in sich aufzunehmen. Da nun die Geistigkeit eine in den verschiedenen Weltgebieten graduell verschiedene ist, so muss Gott auch diesen verschiedenen Gebieten in sehr verschiedener Weise einwohnen. Gott wohnt daher anders im Himmel, als auf Erden, anders in der Natur und in der Thierwelt als im Menschen, anders in der Heidenwelt, als im auserwählten Volke Israel (vergl. 2 Mos. 25, 8. 29, 45. 3 Mos. 26, 11. 12.), anders in den From-

men, als in den Gottlosen (Jak. 4, 8. vergl. Eph. 37, 27. 28.), anders endlich unter dem alten Bunde als unter dem neuen (vergl. Joh. 1, 14. mit Col. 2, 9. 1, 19. vergl. Matth. 28, 20. 1 Tim. 3, 15. 2 Cor. 6, 16.).[1]

Da der Himmel nach neutestamentlicher Anschauung der Ort der Geister, das Reich der vollendeten Geschöpfe ist, die Erde der Aufenthaltsort der noch nicht vollendeten, noch in der Sinnlichkeit (ἐν σαρκί) lebenden, Wesen, so ist hiernach klar, dass Gott in einer andern, vollkommeneren Weise im Himmel seine Wohnung haben muss, als auf der Erde. Der Himmel wird daher vorzugsweise als Gottes *Wohnort* (vergl. Joh. 14, 2.: ἡ οἰκία τοῦ πατρός μου) bezeichnet, so sehr schon im A. T. hervorgehoben wird, dass die ganze Welt, Himmel und Erde, Gott nicht zu umfassen vermögen (vergl. 1 Kön. 8, 27 f.). Der Himmel wird sein *Thron* (Matth. 5, 34. 23, 22. Apost. 7, 49. Hebr. 8, 1. 12, 2. Offenb. 4, 2. 16, 17.), sein *Tempel* (Offenb. 11, 19. 14, 17. 15, 5. 16, 17. vergl. Hebr. 8, 2. 5. 9, 11 f. 23. 24. 10, 39 ff.) genannt, Gott selbst heisst der *himmlische* Vater (ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος Matth. 5, 48. 6, 14. 26. 32. 15, 13. 18, 35. 23, 9. oder ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς Matth. 5, 45. 48. 6, 1. 9. 7, 11. 21. 10, 32 f. 12, 50. 16, 17. 18, 10. 14. 19. 23, 9. Mc. 11, 25 f. vergl. ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ Luc. 11, 13. Röm. 1, 18. ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ Offenb. 11, 13. 16, 11. vergl. 20, 9. 21, 2. 10.). Dagegen ist Gott auf der *Erde* zwar gegenwärtig (vergl. Apost. 17, 27. 28., Eph. 4, 6.), aber noch nicht wahrhaft und wesentlich, vielmehr wird die vollendete Gegenwärtigkeit Gottes auf Erden erst von der Zukunft erwartet, von dem Zeitpunkt, wo auch die Erde wird zum Himmel geworden sein (vergl. Offenb. 21, 1. 22. 22, 3.). Für jetzt ist sie nur der *Fussschemel* Gottes, im Gegensatz zum Himmel, der sein Stuhl ist (Matth. 5, 35. Apost. 7, 49.). Näher

---

[1] *Beck*, bibl. Seelenlehre S. 26: „die ganze Offenbarungsform Gottes, indem sie in diese irdische Welt eingeht, geht auch als lebendige Wirklichkeit in diese Weltform ein, und wie er dem Himmlischen himmlisch, dem Geistigen geistig innewirkt, so dem Seelisch-Leiblichen auch wieder seelisch-leiblich.

wohnt Gott auf der Erde in verschiedener Weise je nach dem Maasse der den einzelnen Erdgebieten eigenthümlichen Geistigkeit. Der ganzen Natur wohnt er ein als Alles belebende *Kraft*. Wie der Geist Gottes im Anfang über der noch gestaltlosen Erde schwebte und in ihr Bildungen hervorrief, so ist auch noch jetzt *Gott* es, der alles Leben in der Natur durch seinen Geist wirkt, indem er die ursprünglich in sie hineingelegten Kräfte in Bewegung setzt und erneuert (1 Cor. 12, 6. Matth. 5, 45. Apost. 14, 17. vergl. Matth. 6, 26. 35. 10, 29.). Die Natur hätte kein Leben, wenn es nicht der fort und fort in ihr wirkende Geist Gottes in ihr hervorriefe (Apost. 17, 25. Ps. 114, 29 ff.).[1] In höherer Weise wohnt Gott dagegen im Menschen. Wenn der Geist Gottes der Natur einwohnt in der Form allgemeiner Lebenskraft, dem Thier in Gemässheit seines geistigen Daseins als eines Einzellebens, das noch unter der Macht der Sinnlichkeit steht, so wohnt er dagegen im Menschen in Gemässheit seines höheren geistigen Charakters, als der zwar auch, wie das Thier, geschaffen ist zu einer ψυχὴ ζῶσα (1 Cor. 15, 45.), aber dabei zugleich das Bild Gottes in sich darstellt (Jak. 3, 9. 1 Cor. 11, 7.), und demgemäss die Fähigkeit hat, wie Gott Geist ist (Joh. 4, 24.), so auch selbst ganz Geist zu werden und damit eine Stätte, in der Gott in vollendeter Weise seine Wohnung nehmen kann (vergl. 1 Cor. 15, 48 f. Joh. 14, 23. 1 Joh. 4, 15. Offenb. 21, 3.).

§. 63.

Insofern Gott in dem oben beschriebenen Verhältnisse zur Welt steht, d. h. insofern er der ganzen Welt zwar in der ihrem Charakter entsprechenden Weise immanent ist, *bei dieser seiner Immanenz aber zugleich transscendent, bei seiner Innerweltlichkeit zugleich der überweltliche, über alle Creatur erhabene, absolute Gott bleibt, der Charakter der Welt ihn nicht zu beflecken und in die Creatürlichkeit hinabzuziehen vermag,*

---

[1] Ebendas. S. 27: „Wie Gott als das selbstständige Leben *in sich Geist* ist, so entsteht und besteht nur durch den Geist, der von Gott ausgeht, alles Leben in seinen verschiedenen Stufen und Formen.“

wird Gott *der Heilige* (ὁ ἅγιος) genannt, ein Prädikat, das Joh. 17, 11. 1 Petr. 1, 15. 16. Hebr. 12, 10. Offenb. 4, 8. 6, 10. Luc. 1, 49. *Gott dem Vater*, Offenb. 3, 7. und 1 Joh. 2, 20. *dem Sohn*, Matth. 1, 18. 20. 3, 11. Mc. 1, 8. 3, 29. Luc. 1, 15. 35. 41. 67. Joh. 1, 33. 20, 22. Apost. 1, 2. 5. 8. u. s. w. *dem Geiste* gegeben wird.

Im Allgemeinen steht im N. T. der Begriff des *Heiligen* (ἅγιος) gegenüber dem des *Gewöhnlichen*, *Gemeinen*, *Profanen* (κοινός). So Hebr. 9, 13.: τὸ αἷμα — τοὺς κεκοινωμένους ἁγιάζει. 10, 29.: ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος, ἐν ᾧ ἡγιάσθη. Apost. 21, 28.: Ἕλληνας εἰσήγαγεν εἰς τὸ ἱερὸν καὶ κεκοίνωκε τὸν ἅγιον τόπον τοῦτον. Ebenso wird Matth. 24, 15.: ἅγιος dem βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, Offenb. 11, 2. Die πόλις ἁγία dem τὰ ἔθνη πατήσουσιν gegenübergestellt, Offenb. 22, 11. ὁ ἅγιος dem ὁ ῥυπαρός, 1 Thess. 4, 7.: ἁγιασμός der ἀκαθαρσία. Vergl. auch Matth. 7, 6.: μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί. Dieser Grundbegriff modificirt sich jedoch in den einzelnen Stellen. Näher ist der Gang der Bedeutungen von ἅγιος im N. T. folgender:

1) Mit dem Prädikat ἅγιος wird ursprünglich alles dasjenige bezeichnet, *was von dem Gemeinen, Gewöhnlichen abgesondert, für einen besondern, ausserordentlichen Gebrauch bestimmt wird, indem es Gott geweiht wird.* Diess ist die bei Profanschriftstellern gewöhnliche Bedeutung von ἅγιος. Sie findet sich aber auch im N. T. So z. B. Luc. 2, 23.: πᾶν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν ἅγιον τῷ κυρίῳ κληθήσεται. Röm. 11, 16.: εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα, καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία καὶ οἱ κλάδοι. In demselben Sinne wird bisweilen das Verbum ἁγιάζειν gebraucht: „Dein Name werde geheiligt" (Matth. 6, 9. Luc. 11, 2.) heisst nichts Anderes, als: dein Name werde aus dem gemeinen, profanen Gebrauche ausgesondert, indem er als der anerkannt wird, der er ist. „Ich heilige mich für sie" (Joh. 17, 19.) heisst: ich sondere mich für sie aus von der Welt, bringe mich für sie Gott zum Opfer dar, vergl. auch Offenb. 22, 11.

2) Sodann wird auf ἅγιος die Bedeutung von קָדוֹשׁ übertragen, welches im vollen Sinne nach dem A. T. nur Prädikat

Gottes ist. Gott wird im A. T. קָדוֹשׁ genannt, insofern er, der in Israel wohnt, doch von der Unreinheit Israels nicht berührt und befleckt wird, als der seinem Wesen nach über alles Unreine, Unwahre, Creatürliche, unendlich Erhabene, wesentlich von ihm Abgesonderte. Dieselbe Bedeutung hat nun im N. T. auch *ἅγιος* in den oben angeführten Stellen, in denen es als Prädikat Gottes vorkommt. Auch in diesen Stellen wird Gott heilig genannt, insofern er von allem Gemeinen abgesondert ist. Der Begriff des Gemeinen umfasst aber nach der Schrift nicht etwa nur das Unlautere und Sündhafte, sondern das Weltliche, Endliche, Creatürliche überhaupt und so wird Gott *heilig* genannt nicht nur, insofern er von allem Unlautern getrennt ist (in diesem rein ethischen Sinne nur 1 Petr. 1, 15. 16. Hebr. 12, 10.), sondern auch, sofern er trotz seiner Innerweltlichkeit zugleich von der Welt sich abgesondert hält, nichts vom Charakter der Welt und der Creatürlichkeit annimmt, sondern in der Welt seiend doch den Charakter der Ueberweltlichkeit schlechthin festhält. Die Schrift geht von der Ansicht aus, dass einerseits, nämlich hinsichtlich des Wesens, zwischen Gott und der Welt ein absoluter Gegensatz bestehe (1 Joh. 2, 16. Jak. 4, 4.), andererseits Gott sich freiwillig zur Welt in eine gewisse Beziehung setze, indem er in sie eingehe und in ihr wirke. Insofern nun Gott jenen Gegensatz festhält auch indem er in die Welt eingeht, wird er eben der Heilige genannt. Dass diess der Begriff des Heiligen sei, wo dies Wort als Prädikat Gottes vorkommt, geht besonders deutlich aus der Stelle Joh. 17, 11. hervor, in welcher auf die Heiligkeit Gottes die Bitte gegründet wird, die in der Welt seienden, aber nicht zur Welt gehörigen Jünger vor der Welt und dem Bösen zu bewahren. Zu beachten ist auch, dass hier das *τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου* V. 11. und *τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ* V. 17. mit *ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου* vertauscht wird. Ein weiterer Beleg dafür ist Luc. 1, 49., wo dem *ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ* parallel steht *ἐποίησέ μοι μεγαλεῖα ὁ δυνατός*, woraus man, wie aus dem ganzen Zusammenhange der Stelle, ersieht, dass in dem *ἅγιος* nicht eine nur ethische Eigenschaft, sondern überhaupt die

Erhabenheit und Grösse Gottes hervorgehoben werden soll. Den gleichen Sinn hat ἅγιος auch Offenb. 4, 8., wo es mit ὁ παντοκράτωρ und mit ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος und 6, 10., wo es mit ὁ ἀληθινός zusammengestellt wird.

Aus Allem dem ersieht man, dass zum Begriff des Heiligen, wo dieses von Gott ausgesagt wird, etwas Doppeltes gehört. Einmal hat derselbe zur Voraussetzung den der Welt; das Heilige hat seinen Gegensatz am Weltlichen; vom Heiligen würde nicht die Rede sein können, wenn man nicht zuvor den des Weltlichen gefasst hätte. Auf der andern Seite hat aber der Begriff der göttlichen Heiligkeit ebenso wesentlich den der Innerweltlichkeit Gottes zur Voraussetzung. Von Heiligkeit Gottes würde man ebenfalls nicht reden können, wenn man nicht von der Ansicht ausginge, dass Gott überhaupt mit der Welt in Berührung kommt und in sie eingeht. Daher kommt es denn auch, dass vorzugsweise dem *Geiste* Gottes das Prädikat der Heiligkeit beigelegt wird, weil dieser es ist, mit welchem Gott als seinem Organe der Welt einwohnt (vergl. z. B. Matth. 1, 18. 28, 19. Apost. 1, 8. 16. 2, 33. 5, 32. Röm. 5, 5. 9, 1.).

3) Endlich indem die erste und zweite Bedeutung mit einander verbunden werden, wird mit ἅγιος alles das bezeichnet, *was von Gott, dem κ. ε. Heiligen, aus der Welt mit ihrer Unreinheit, aus dem Gemeinen, Weltlichen, ausgesondert wird als etwas ihm Gehöriges, in dem er wohnen und mit dem er in Gemeinschaft stehen will.* In diesem Sinne werden z. B. die Engel ἅγιοι genannt (z. B. Mc. 8, 38. Luc. 9, 26.), die Propheten (Luc. 1, 70. Mc. 6, 20. Apost. 3, 21. u. ö.), die Apostel (Eph. 3, 5. 8.), die Christen überhaupt (z. B. Apost. 9, 32. 41. 26, 10. Röm. 1, 7. 12, 13. 2 Thess. 1, 10.); in diesem Sinne Christus selbst (Mc. 1, 24. Luc. 4, 34. Act. 4, 27.: ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ). In diesem Sinne ist die Rede von einer γῆ ἁγία (Apost. 7, 33.), von einem τόπος ἅγιος (Matth. 24, 15. Apost. 6, 13. 21, 28.), von einem ναὸς ἅγιος (1 Cor. 3, 17.), von einer ἁγία πόλις (Matth. 4, 5. Apost. 11, 2.) u. s. w. Insofern aber das Gott Gehörige von Menschen nicht verletzt, vom Gemeinen nicht berührt werden darf, liegt in ἅγιος auch

der Begriff des *Unverletzlichen*. So 1 Cor. 3, 17.: „wenn jemand den Tempel Gottes zu Grunde richtet, den wird Gott zu Grunde richten, denn der Tempel Gottes ist heilig.“ Apost. 7, 33.: „Ziehe die Schuhe aus von deinen Füssen, denn die Stätte, da du stehest, ist heiliges Land,“ vergl. Offenb. 11, 2.

Mit Unrecht verstehen die meisten Theologen unter Heiligkeit nichts Anderes als *ethische Reinheit*. So z. B. *von Cölln*, bibl. Theolog. II. S. 54: „Gottes Wille ist allein und durchgängig auf das Gute gerichtet, ja das Gute selbst; daher nennt ihn Jesus den *heiligen* Vater (πάτερ ἅγιε) Joh 17, 11.“; ebenso *Thomasius*, Dogm. S. 122 f.: „die Grundbedeutung von *Heiligkeit* ist die ethische Reinheit, die ungetrübte sittliche Vollkommenheit; der Heilige heisst Gott, weil er der schlechthin Reine, der helle, fleckenlose Lichtglanz ist.“ „Ihr Begriff geht weder in der Abgezogenheit Gottes von der sündigen Welt, noch in der Bezogenheit auf sie auf, sondern ist eine *wesentliche* Bestimmtheit seines Willens.“ Beide verwechseln ἅγιος mit ὅσιος und ἁγνός. Aehnlich auch *Beck*, welcher (christl. Lehrwiss. S. 168) sagt, Gott werde in der Schrift *der allein Heilige* genannt, insofern er das im Anfang des Lebens gesetzte Gute wahrhaftig und treu dem guten und vollkommenen Gotteswillen als der allbeständigen Lebensordnung der Liebe, mit erbarmungsreicher Güte und gesetzmässig durchordnender Gerechtigkeit zur Vollendung in Gott selbst, zum vollkommenen Leben hindurchführt. Vergl. auch S. 543 f.: „Den Willen Gottes, wie er von Anfang an und in Ewigkeit Allem das Sein und das Maass giebt, haben wir in seiner innersten Tiefe erkannt als *Heiligkeit*, wonach er, rein nur das Gute urhebend und der absolute Gegensatz des Bösen, auch das Gute ins Leben stellt und aus sich selbst mittheilt mit einer so unveränderlichen Bestimmtheit, dass nur die stetige Entwicklung des Guten als das Wohlgefällige, und dessen Vollendung zu seiner eigenen Abbildlichkeit als das Vollkommene seinem Willen entspricht und in der Lebensmacht desselben besteht, das Böse dagegen als der durchgängige Widerspruch gegen den guten, wohlgefälligen und vollkommenen Gotteswillen diesen auch in der innersten Energie seiner Heiligkeit zur abstossenden Opposition und Reaktion (Unwillen, Zorn) aufregt, wovon der Fluch und das Vergehen der nothwendige Straf-Ein- und Ausdruck ist.“ Von Andern wird im Allgemeinen der Begriff der göttlichen Heiligkeit richtig erkannt, jedoch insofern auch mangelhaft bestimmt, als in der Regel nur die eine Seite, die, nach welcher die Heiligkeit an der Welt und Endlichkeit ihren *Gegensatz* hat, hervorgehoben wird, während man die andere Seite, nach welcher sie gerade Gottes Sein *in* der Welt voraussetzt, ohne dieses nicht gedacht werden kann, übersieht. So schon *Bengel*, der über jene Seite

der göttlichen Heiligkeit Treffliches bemerkt. „Heilig heisst — sagt er in seiner Erklärung der Offenbarung Johannis (Ausgabe von Burk S. 232 f.) — „soviel als *abgesondert:* und wenn Gott heilig genannt wird, so wird damit angedeutet seine ganz besondere, eigene, Vortrefflichkeit, und der aus seinen göttlichen Eigenschaften zusammenfliessende, aus allen seinen Werken hervorleuchtende, alles ausser sich verdunkelnde Glanz, da er nicht nur von Allem, was unlauter, sondern auch von alle dem, was creatürlich ist, auf eine unvergleichliche und unbegreifliche Weise unterschieden und entfernt ist und bleibt. Gott ist von Allem *abgesondert:* er ist und wirket von sich selbst, aus sich selbst, in sich selbst, durch sich selbst, für sich selbst, um sein selbst willen. Darum ist er der erste und der letzte, der einzige und ewige, lebendig und selig, unendlich und unveränderlich, allmächtig, allwissend, weise und wahrhaftig, gerecht und getreu, gnädig und barmherzig. Daher kommt es, dass *heilig* und *Heiligkeit* gleich soviel heisst, als *Gott* und *Gottheit:* und wie man von einem König sagt: seine Majestät, so sagt die Schrift von Gott: seine Heiligkeit (Hebr. 12, 10.). Der *heilige* Geist ist der Geist *Gottes. Der Heilige* heisst es oft namensweise, wann von Gott die Rede ist Jes. 40, 25. 1 Sam. 2, 2. 2 Mos. 15, 11. Und wie Gott bei seinem Namen und bei seiner Seele schwört, so schwört er auch bei seiner Heiligkeit, das ist bei sich selbst. Er wird geheiligt, wenn er als der wahre Gott erkannt und gepriesen wird. Diese Heiligkeit wird oft genannt die Herrlichkeit: oft wird die Heiligkeit und die Herrlichkeit zugleich gerühmt (3 Mos. 10, 3. Jes. 6, 3.). Denn die Heiligkeit ist die verborgene Herrlichkeit und die Herrlichkeit ist die aufgedeckte Heiligkeit. — Heilig heisst sodann auch, was Gott gewidmet oder Gott ähnlich und von dem gemeinen Haufen anderer Dinge herausgesondert ist. Und also ist in der Heiligkeit begriffen sowohl dasjenige, worin wir Gott ähnlich und mit ihm vereinigt sein können und sollen, als auch der ewige Unterschied, der doch zwischen ihm und uns bleibet: sowohl dasjenige, was uns zu einer Furcht, als dasjenige, was uns zum Vertrauen beweget (1 Sam. 6, 20. Ps. 33, 21.)." Mit Bengel stimmt ganz überein *Hengstenberg* (Offenb. Joh. II. S. 186): „Heilig bezeichnet im Sprachgebrauche der Schrift die Absolutheit in Gott und begreift nicht blos die Sündlosigkeit unter sich, sondern auch die Allmacht" und (I. S. 287): „Heiligkeit ist nicht die blosse „höchste Reinheit in Gott", vielmehr bezeichnet sie die unbedingte Erhabenheit Gottes über alles Erschaffene und Endliche." Demnach würde also Heiligkeit soviel sein, als Ueberweltlichkeit, wobei ganz übersehen wird, dass Gott niemals als der von der Welt und Endlichkeit abgezogene, verborgene, sondern nur als der Offenbarungsgott heilig genannt wird.

§. 64.

Heiligkeit ist der allgemeine Name zur Bezeichnung des Verhältnisses, in welchem das göttliche Wesen zum Wesen der Welt steht. Da nun aber das weltliche Sein ein mannichfaltiges ist, zeigt sich auch die göttliche Heiligkeit als eine mannichfaltige, lassen sich verschiedene Seiten an derselben unterscheiden, welche mit verschiedenen Namen bezeichnet werden.

1) Insofern Gott der Heilige überhaupt als solchen sich der Welt *offenbart, aus seiner Unsichtbarkeit heraustritt* und sein unendliches über die gesammte Welt erhabenes, von aller Creatürlichkeit abgesondertes, Wesen in ihr *manifestirt,* wird ihm *Herrlichkeit* oder *Majestät* (δόξα Matth. 16, 27. Mc. 8, 38. Joh. 1, 14. 2, 11. 17, 5. Apost. 7, 55. Röm. 1, 23. 6, 4. u. s. w.; ἡ μεγαλοπρεπὴς δόξα 2 Petr. 1, 17.; ἡ μεγαλειότης Luc. 9, 43.; ἡ μεγαλωσύνη Hebr. 1, 3. 8, 1.) zugeschrieben. Gott selbst heisst als solcher ὁ θεὸς τῆς δόξης (Apost. 7, 2.) oder ὁ πατὴρ τῆς δόξης (Eph. 1, 17. vergl. ὁ κύριος τῆς δόξης 1 Cor. 2, 8. Jak. 2, 1.) oder ὁ μέγας θεός (Tit. 2, 13.). *Die Herrlichkeit Gottes ist mithin nichts Anderes, als seine aufgedeckte Heiligkeit.*[1] Wesentlich mit der δόξα Gottes identisch ist seine θειότης (Röm. 1, 21 ff.),[2] welche Beck definirt, als seine nicht blos die herrlichsten Eigenschaften des creatürlichen Lebens (was wir göttlich nennen) in aller Vollkommenheit

[1] „Der Unendliche, Verborgene, in seiner Offenbarung und Herablassung sich selbst gleiche ist — der Herrliche, die Herrlichkeit Gottes." *Nitzsch,* Syst. S. 170.

[2] Dass θειότης an der angeführten Stelle, wie *Dähne* (Paul. Lehrbegr. S. 29) meint, den speciellen Begriff der göttlichen *Güte* ausdrücke, scheint aus dem Zusammenhange keineswegs zu folgen. Der Apostel will sagen, dass das unsichtbare Wesen Gottes an seinen Werken in gewissem Grade zur Erscheinung komme. Als die Eigenschaft des unsichtbaren Wesens, die vorzugsweise heraustrete und erkennbar sei, nennt er die δύναμις. Wenn er nun neben der δύναμις auch noch die θειότης nennt, so braucht damit nicht eine zweite specielle, der δύναμις entsprechende, Eigenschaft gemeint zu sein, sondern viel natürlicher scheint es anzunehmen, dass der Apostel durch diesen Ausdruck alle andern einzelnen Eigenschaften, die er etwa noch nennen könnte, zusammenfassen will.

in sich vereinigende, sondern auch in unvergleichlicher Einzigkeit und in wesenhafter Wahrheit dieselben ursprünglich innehabende Eigenthümlichkeit.

2) Insofern Gott, der Heilige, als solchen sich in Beziehung auf den *Raum* offenbart, d. h. *insofern Gott, während er in den Raum eingeht, im Raume sich als den schlechthin Raumlosen,* der über die Schranken des Raumes schlechthin erhaben ist, kund gibt, heisst Gott der *Unsichtbare* (ὁ ἀόρατος 1 Tim. 1, 17. 6, 16. Col. 1, 15. Röm. 1, 20.).

3) Insofern Gott, der Heilige, als solchen sich in Beziehung auf die *Zeit* offenbart, d. h. *insofern Gott, während er in die Zeit eingeht, dennoch der über die Zeit schlechthin Erhabene, Zeitlose, bleibt,* ja die Zeit, die er durch sein allmächtiges Schöpferwort gesetzt hat, durchherrscht, heisst er ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων (1 Tim. 1, 17.) oder *der ewige Gott* (ὁ αἰώνιος θεός Röm. 16, 26.), *das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende* (Offenb. 1, 8. 17. 2, 18. 21, 6. 22, 13.). Insofern die Zeit, trotz seines Eingehens in dieselbe, keinen Einfluss auf ihn übt, für ihn keine Schranke ist, wird ihm das Prädikat ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (Offenb. 1, 4. 4, 8.) oder ὁ ἀΐδιος (Röm. 1, 20.) oder ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (Offenb. 10, 6. 15, 7.) oder ὁ ἄφθαρτος (1 Tim. 1, 17. Röm. 1, 23.) oder ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν (1 Tim. 6, 16.) beigelegt.

4) Insofern Gott, der Heilige, als solchen sich kund gibt speciell in Beziehung auf die *Sünde,* d. h. *insofern Gott, während er in die sündige Welt eingeht, von der Sünde nicht angesteckt, nicht befleckt werden kann,* heisst Gott ἀπείραστος κακῶν (Jak. 1, 13.)[1] oder ἁγνός (1 Joh. 3, 3.).

2) *Gott ist unbedingter Herr der Welt.*

§. 65.

Da die Welt durch die Schöpfung ihr eigenes, selbstständiges Sein hat, so steht sie nicht in dem Verhältniss zu Gott,

[1] Das Prädikat ἀπείραστος κακῶν besagt nicht, wie de Wette meint, dass Gott keine *Erfahrung* vom Bösen habe, sondern: dass er *unversuchbar* sei vom Bösen, dass das Böse für ihn keine Macht sei, die ihn anreizen könnte.

dass dieses ihr Sein ihr nur durch die in jedem Moment ihr inneseiende Kraftwirkung Gottes erhalten, bei seinem Sichzurückziehen in das Nichts zurücksinken würde — eine Ansicht, die wir z. B. bei Beck ausgesprochen finden, wenn er sagt:[1] „das All der Dinge, das nicht an und für sich selbst das Leben hat, sondern nur durch göttliche Macht-Vermittlung, müsste vermöge dieser Lebens-Abhängigkeit in das Nichtsein zurücksinken jeden Augenblick, wo die göttliche Lebenskraft aus ihm sich zurückzöge, und Vergehen ist in jedem solchen Fall sein Loos, nur durch eine Neuschaffung Gottes zu einem Uebergang in neues Leben verwandelbar (Hiob. 34, 14 f. Ps. 104, 29 f.).“ Wäre diess richtig (was übrigens die angeführten Stellen keineswegs aussagen), dann hätte überhaupt die Welt kein wirkliches Sein, sondern nur eine Scheinexistenz, eine Ansicht, die mit dem neutestamentlichen Schöpfungsbegriffe durchaus nicht verträglich ist (vergl. Röm. 4, 17.). Auch das von Gott getrennte Sein bleibt vielmehr nach der Anschauung des N. T. immer noch ein Sein, wenn auch kein volles und wahres. Dagegen versteht es sich von selbst, dass der, der die Welt aus dem Nichts in's Sein gerufen hat, sie auch wieder in das Nichtsein zurückversetzen *kann*, wenn er *will*. Nur Gott allein hat ja den Grund seines Seins in *sich* (ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ Joh. 5, 26.) und besitzt daher dieses als ein *unverlierbares* (μόνος ἔχων ἀθανασίαν 1 Tim. 6, 16.), alles andere Sein hat ihn in Gott und steht daher hinsichtlich seiner Existenz in absoluter Abhängigkeit von ihm. Nur bedürfte es, damit die Welt in das Nichts zurückkehrte, eines besonderen *positiven* göttlichen Willensaktes, wie die Welt durch einen solchen ins Dasein gerufen worden ist. Nicht schon ein negativer Akt, wie das Zurückziehen der göttlichen Gegenwart, ist hinreichender Grund zum Vergehen.

Demnach kann von *Erhaltung der Welt* durch Gott in dem *herkömmlichen* Sinne nicht die Rede sein. Der Gedanke einer solchen ist dem N. T. völlig fremd.

[1] Christl. Lehrwiss. I. S. 144.

§. 66.

Wie hinsichtlich ihres Seins, so steht die Welt auch hinsichtlich der Beschaffenheit ihres Seins in steter absoluter Abhängigkeit von Gott. Dasselbe Wort göttlicher Kraft, welches die Welt ins Dasein gerufen, ist auch *das sie tragende Princip* (Hebr. 1, 3.: *φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*), indem es durch sein lebendiges Innewirken sie zusammenhält (Col. 1, 17.: *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε* vergl. Sir. 43, 26.: *ἐν λόγῳ αὐτοῦ σύγκειται πάντα*), ihr den Charakter eines nach allen ihren Theilen zusammenhängenden, gegliederten Organismus mittheilt (*ὁ κόσμος*), sie durchdringt (Offenb. 5, 6. Eph. 4, 6. Apost. 17, 27. Hebr. 4, 12. vergl. Weish. 1, 7. 12, 1.) und belebt (Apost. 17, 25.). Es ist „das energische Substrat und Gesetz aller Lebenskraft und Lebensthätigkeit, das belebende und ordnende Princip, so dass durch seine Vermittlung das ganze göttliche *ἐργάζεσθαι* in der Welt wie dieser ihre Lebendigkeit fortgeht (die göttlichen Wunder und der sogenannte regelmässige Weltverlauf treffen also in Einem der Welt innerlichen Princip zusammen), und Gott ist ebenso Allem innerlich gegenwärtig (*ἐν πᾶσι*) vermöge seines alle Kraft-Begabtheit und Kraft-Wirkung bedingenden Innewirkens, wie er mittelst aller Dinge (*διὰ πάντων*) gegenwärtig ist vermöge seines alle die gegenseitigen Verflechtungen und Verrichtungen (*διακονίαι*) der Dinge ordnenden Waltens — eine ebenso das Fürsichsein der Dinge wie ihr Zusammensein mit dynamisch-organisirender Innerlichkeit bestimmende Gottes-Wirksamkeit.“ [1]

Aus dem ganzen N. T. lassen sich Belege für diese Anschauung beibringen. Ueberall erscheint Gott als der Alles in jedem Einzelnen wirkende (*ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* 1 Cor. 12, 6.); alles, was geschieht, hat seine letzte Ursache in ihm (*τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ* 2 Cor. 5, 18.); von ihm kommt alle gute und alle vollkommene Gabe (Jak. 1, 17.); er wirket Alles nach dem Rathe seines Willens (Eph. 1, 11.). Alles was geschieht sowohl im Leben und der Entwickelung der Mensch-

---

[1] Beck, a. Schr. S. 144.

heit im Ganzen, als einzelner Völker oder Personen, ist seine Schickung (Joh. 19, 11. 1 Cor. 12, 6.). Gott hat die Grenzen bestimmt, innerhalb deren jedes Volk wohnen und die Zeit, wie lange es dort wohnen soll (Apost. 17, 26.), er beruft die einzelnen Völker in das Reich seines Sohnes, wann es ihm beliebt (Röm. 9, 18. 24. 11, 1 ff. 25.), Aufnahme und Verstossung hängt von ihm ab (Röm. 11, 1 ff. 17. 23. 25.), er richtet und straft die ihm ungehorsamen (Apost. 7, 7. Offenb. 13, 7. 14, 15 ff. 16, 1 ff. 17 ff. 17, 1 ff. 19, 21. 20, 8 ff.). Ebenso hängt das Leben jedes Einzelnen von Gott ab (Apost. 17, 25.: *διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα* vergl. Matth. 6, 25. Luc. 12, 22. Joh. 11, 9 f.[1]), er ist das geistige Element, in welchem die einzelnen Menschen leben, sich bewegen und sind (Apost. 17, 28.) d. h. dem sie nicht nur die Erhaltung ihres Lebens,

[1] In der Stelle Joh. 11, 9 f. antwortet Jesus den Jüngern, die ihre Besorgniss desshalb aussprechen, dass er schon wieder nach Judäa reisen wolle: „Hat nicht der Tag zwölf Stunden? Wenn jemand am Tage wandelt, stösst er nicht an, denn er siehet das Licht dieser Welt; wenn aber jemand in der Nacht wandelt, stösst er an, denn es ist kein Licht in ihm.“ Der Sinn dieser Worte, die in der Regel missverstanden werden, ist kein anderer, als: die Zeit unsrer Wirksamkeit, unsres Lebens, ist ebenso von oben genau abgegrenzt, wie die Zeit des Tages abgemessen ist. Der Tag hat zwölf Stunden, nicht mehr und nicht weniger. Während dieser zwölf Stunden scheint die Sonne. Mit dem Ablauf der zwölf Stunden geht sie unter. Wer während der zwölf Stunden wandelt, der braucht keine Gefahr zu fürchten, denn das Licht ist hier die herrschende Macht, es macht alle Gefahren unschädlich. Ebenso verhält es sich mit dem Leben des Menschen. Dieses ist ebenfalls ein genau abgegrenztes, hat eine bestimmte Anzahl von Jahren, Tagen und Stunden. Innerhalb dieser von oben abgemessenen Zeit braucht der Mensch kein Unheil zu fürchten. Gefahr tritt erst ein mit Ablauf dieser Zeit. — Jesus will also sagen: Eure Besorgniss ist noch zu früh. Noch ist für mich die Zeit des Lichtes da, denn die zwölf Stunden des Tages, welche mein Leben beträgt, sind noch nicht vorüber, meine *ὥρα* ist noch nicht gekommen. So lange diese *ὥρα* noch nicht gekommen ist, das Ende der zwölf Stunden, der Zeitpunkt, wo die Finsterniss, die Nacht, das Regiment bekommt, brauche ich keine mir feindselige Macht zu fürchten. Die Finsterniss erhält aber erst in der ihr von oben bestimmten Zeit Macht, wenn ihr nämlich dadurch Macht gegeben wird, dass sich das Licht zurückzieht. Das Licht ist die schützende Vorsehung Gottes, die Finsterniss die feindselige Macht. Der allgemeine Gedanke ist demnach: die Finsterniss hat nur dann Macht, wenn sie ihr von oben eingeräumt wird. Diese Zeit ist aber noch nicht gekommen.

sondern auch ihre Existenz verdanken; er schickt Krankheit und Wiedergenesung (1 Cor. 11, 30. Phil. 2, 27. Jak. 5, 14. 15.), er rettet aus Lebensgefahr (2 Thess. 3, 1. 2.), er gibt Nahrung und Kleidung (Matth. 6, 25 ff.), durch ihn wird jegliche Veränderung im menschlichen Leben bestimmt, so dass die Zukunft jedes einzelnen Menschen nicht in seiner eignen, sondern nur in Gottes Hand ruht (Jak. 4, 13—17., wo hervorgehoben wird, dass der Mensch nicht über den morgenden Tag verfügen könne, sondern immer nur sprechen könne: „so der Herr will und wir leben, werden wir diess oder jenes thun“), von ihm hängt Gelingen und Nichtgelingen der menschlichen Unternehmungen ab (Röm. 1, 10. 15, 32. 1 Thess. 3, 10 f. 1 Cor. 3, 6. 15, 10. 16, 7. Hebr. 6, 3.), von ihm kommt die Gelegenheit zu wirken (Col. 4, 3.), von ihm jede menschliche Tüchtigkeit (2 Cor. 3, 5 f. Joh. 3, 27.), die verschiedenen Gaben und Fähigkeiten, in deren Besitze die Menschen sind (Röm. 12, 6. 1 Cor. 7, 7.), er gibt Rede und Weisheit (Luc. 21, 15.), er vertheilt die verschiedenen Aemter und Berufsarten (1 Cor. 12, 5. 2 Cor. 5, 18.). Jede menschliche Einrichtung ist zugleich Gottes Einrichtung, wie die Obrigkeit, und zwar nicht blos die christliche (1 Cor. 12, 28. Eph. 4, 11.), sondern auch die heidnische (Röm. 13, 1.: *οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ἀπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν*). Die Obrigkeit ist Gottes Dienerin, hat von ihm Gewalt und führet in seinem Auftrage das Schwert (Röm. 13, 6.: *λειτουργοὶ θεοῦ εἰσιν εἰς αὐτὸ τοῦτο προςκαρτεροῦντες*. V. 4.: *θεοῦ διάκονός ἐστιν — οὐ γὰρ εἰκῇ τὴν μάχαιραν φορεῖ*), wer ihr widerstrebt, widerstrebt Gottes Ordnung (V. 2.: *ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν*). Ebenso wie das natürliche Leben, so ruht aber auch das höhere geistige Leben nach Anfang und Fortgang ganz in Gottes Hand. Er beruft die einzelnen Menschen in das Reich seines Sohnes (Röm. 8, 30. 9, 11. 1 Cor. 1, 9. 7, 15. 17 ff. Gal. 1, 6. 15. 1 Thess. 2, 12.), von ihm hängt ab wie die Erlösung der Einzelnen im Allgemeinen (Eph. 2, 8.), so speciell: die Entstehung der Reue (2 Tim. 2, 25.), des Glaubens (Röm. 12, 3.), jegliche christliche Erkenntniss (2 Cor. 4, 6. Jak. 3, 17.), die Fortschritte in der

Heiligung (1 Thess. 5, 23. 2 Thess. 2, 16. 17.), der Eifer im Wohlthun (2 Cor. 8, 16.), das Wollen und das Vollbringen (Phil. 2, 13.). Er lässt denen, die ihn lieben, Alles zu ihrem Besten gereichen (Röm. 8, 28.), er sorgt für Alles, so dass sie alle ihre Sorge auf ihn werfen können (1 Petr. 5, 7.), er erhört alle ihre Gebete (Röm. 15, 30. 31. 1 Cor. 1, 4. 5. Eph. 6, 18. 19. Phil. 1, 3. 5. 19. Col. 1, 3. 4. 1 Thess. 5, 23 f. 2 Thess. 1, 11. 2, 16. 17. Hebr. 13, 18. 19. Jak. 5, 14 ff.). Ebenso wirkt Gott überall in der Natur. Auch die Naturkraft ist ihm untergeordnet und steht unter seiner steten Direction Er gibt Regen, Sonnenschein und fruchtbare Zeiten (Matth. 5, 45. Apost. 14, 17.), er kleidet die Lilien auf dem Felde (Matth. 6, 35.), jeglicher Pflanze gibt er ihre Eigenthümlichkeit nach seinem Wohlgefallen (1 Cor. 15, 38.: ὁ θεὸς αὐτῷ δίδωσι σῶμα καθὼς ἠθέλησε, καὶ ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων τὸ ἴδιον σῶμα), er nährt die Vögel des Himmels (6, 26.), kein Sperling fällt auf die Erde ohne seinen Willen (10, 29.).

Und zwar wirkt er diess Alles nicht aus der Ferne, sondern indem er lebendig der ganzen Welt und allen ihren einzelnen Theilen inne ist (Eph. 4, 6. Apost. 17, 27. vergl. Weish. Sal. 12, 1.: τὸ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν. u. 7, 24.), nicht blos indem die in ihr vorhandenen Kräfte ihm zu Dienste sind und unter seiner Leitung stehen,[1] sondern auch indem

[1] Treffend *Beck*, a. Schr. S. 146: „Die Unterscheidung zwischen mittelbarem und unmittelbarem Wirken Gottes, wenn sie ein Fernesein Gottes von der Creatur voraussetzt, ist unrichtig: kein Mittel wirkt unabhängig von der ihm inwendigen Gottes-Energie, und diese wirkt wie in Allem, so auch durch Alles, nur verschieden nach der Stufe der verschiedenen Lebens-Region und Lebens-Empfänglichkeit (Jes. 66, 1. Matth. 6, 25 ff.): jedes Wesen geniesst in seiner Art und seinem Maass die dynamisch innerliche Gegenwart Gottes, und jedes Einzelne participirt wieder an der göttlichen Lebenskraft der Andern, mit denen es in Einem System der göttlichen Allgegenwart lebt und webt; in sie stellt die Schrift die Lilie und den Sperling wie das Licht in der Höhe, den einzelnen Armen wie die Könige und Völker und die Bewegung des ganzen Menschengeschlechts; die täglich bereite Lebensfristung alles Fleisches, wie die durchgreifendsten Welt-Erscheinungen: alle gute Gabe und alles Uebel, das Gebet des Frommen und der Fluch des Sünders, Arbeit und Wachsamkeit, Ruhe und Schlaf findet darin die seiner Lebensbedeutung entsprechende Stellung. Die energische Gottesgegenwart ist wie in dem das Zu-

das den einzelnen Theilen der Welt eigenthümliche Leben, ebensowohl in den niederen Regionen der Natur als in den höheren des Personlebens, beständig durch sein lebendiges Innesein erneuert und ergänzt wird. Denn da das der Welt eigenthümliche Leben ein von Gott entlehntes ist, so hat es die Kraft der Erneuerung nicht in *sich:* indem daher die Lebenskraft sich verzehrt, würde ohne Gottes neues Leben mittheilende Kraft das Leben aufhören, der Mensch ebensowohl, als das Thier und die Pflanze, in den Staub zurückkehren (vergl. Apost. 17, 25. mit Hiob 34, 14 f. Ps. 104, 29 f.).

§. 67.

Dadurch dass Gott das die ganze Welt nach allen ihren einzelnen Theilen tragende Princip ist, *wird* jedoch *die Selbstständigkeit der einzelnen* in einander eingreifenden *creatürlichen Lebenskreise keineswegs aufgehoben* (im andern Falle wären die im N. T. gegebenen Ermahnungen und Warnungen z. B. Röm 12, 1 ff. 1 Cor. 15, 58. völlig zwecklos). Diese

---

sammensein des Einzelnen ordnungsmässig in sich beschliessenden Ganzen, so in dem wieder ein Für- sich bildenden Einzelnen, was es nur sein kann in sich selbst getragen von der göttlichen Kraft (*οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχει* vergl. Luc. 12, 6 f.); wie das Leben, so auch Lebensthätigkeit und Zuständlichkeit reicht Gott dar, nicht nur als eine Gabe aus der Ferne oder aus der sich selbst überlassenen Welt-Einrichtung, sondern durch seine eigene dynamisch innerliche Gegenwart (*ῥήματι δυνάμεως αὐτοῦ*) in Jedem von uns und in Allem, was unser Leben fristet und darauf einwirkt, ebenso wohl *gesetzmässig bestimmend* (regierend) als *huldreich versehend* und verwaltend (erhaltend), (*ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμὲν — αὐτὸς διδοὺς ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα*), Akt. 17, 28. 25. vergl. Hiob. 10, 8. Realität aller Realitäten, nicht blos schöne Jdee und ästhetisches Gefühl ist es denn dem Gläubigen, wenn er Gott aufs Innigste sich nahe weiss in sich und Allem, was ihn umgiebt, als den stetig wirksamen Lebens-Grund, ohne pantheistisch sich und die Welt mit Gott zu vermischen — er weiss sich und Alles als Werk (*ἔργον*) Gottes, dem er innewirkt (*ἐνεργεῖ*), aber nicht als Lebenstheil des Gottes, der über Allem ist und bleibt, wie Alles ihm und er Allem inne ist; es ist ein innerliches Tragen und Getragensein vermittelt durch dynamische Energie, nicht eine Coexistenz in substanzieller Identität. „„Das Leben, das wir als Geschöpfe haben, ist nicht sein göttliches und unauflösliches Leben; wenn wir uns bewegen, so bewegt er sich nicht mit uns; in ihm sind wir, aber unser Wesen ist nicht sein göttliches Wesen.““ *Roos.*“

Selbstständigkeit und Freiheit erstreckt sich vielmehr soweit, dass auf den höheren Stufen, auf den Stufen des Personlebens, die Creatur sogar im Gegensatz gegen den sie umgebenden und mit seiner Kraft sie tragenden Gott bestimmen kann. Freiheit und Abhängigkeit der Creatur bestehen nach dem N. T. unmittelbar zusammen, ohne einander aufzuheben. Weder wird dadurch, dass Gott absoluter Herr der Welt ist, die Freiheit der Creatur, noch dadurch, dass die Creatur eine freie und selbstständige ist, die Herrschaft Gottes geschmälert. Nicht das Erstere, denn das Eingehen Gottes in die Welt kann überhaupt nur als durch eine gewisse Selbstbeschränkung und durch eine Accommodation Gottes an die Welt geschehend gedacht werden. Nicht Gott, wie er *an sich* ist, geht in die Welt ein, sondern Gott nachdem er die *μορφή* der Welt angenommen. Darum ist denn auch sein Innesein in der Creatur nicht für diese überwältigend und ihre Selbstständigkeit vernichtend, sondern erziehend und leitend. Gott ist absoluter Herr der Welt nicht so, dass er *überall* und in jedem *einzelnen* Momente der Creatur gegenüber seinen Willen durchsetzt, sondern nur insofern als er *bei* Allem ist und die ganze Entwicklung so *leitet*, dass *endlich* seine ewigen Absichten erreicht werden müssen. Auf der andern Seite wird jedoch, indem die Selbstständigkeit und Freiheit der Creatur anerkannt wird, das früher über ihre absolute Abhängigkeit Gesagte keineswegs aufgehoben. Einmal ist ja Gott das auch diese Selbstständigkeit und freie Entwicklung verleihende und erhaltende Princip (Matth. 13, 30. Joh. 19, 11.), andererseits hat die Selbstständigkeit ihre fest bestimmten Grenzen, über die die Creatur nicht hinauskann (Matth. 10, 28.), endlich ist auch das von der Creatur in ihrer Freiheit im Gegensatz gegen Gott Gethane nur der Absicht, nicht aber auch der äusseren That nach nothwendig etwas schlechthin dem Willen Gottes Zuwiderlaufendes. Denn Gott kann auch das in böser Absicht Gethane so verwenden, dass Gutes herauskomme, dass gerade hierdurch seine ewigen heilsamen Absichten verwirklicht werden (Röm. 11, 11. 28.).

Speciell dem *Bösen* gegenüber verhält sich das göttliche

Thun in dreifacher Weise: 1) der *Entstehung* des Bösen gegenüber verhält sich Gott *zulassend.* In der Zulassung zeigt sich am augenfälligsten die zeitweise Selbstbeschränkung Gottes. Wo die Creatur sich im Gegensatz gegen Gott bestimmen *will*, tritt die *Macht* Gottes ihr nicht entgegen, vielmehr setzt Gott der entstehen wollenden Sünde gegenüber seine absolute Herrscherwirksamkeit ausser Thätigkeit. Gott selbst *befördert* aber in keiner Weise die Entstehung des Bösen, so dass er nicht als Urheber desselben betrachtet werden kann (Jak. 1, 17.). Es ergibt sich diess schon aus dem biblischen Begriff des *Bösen* und aus dem der *freien Persönlichkeit.* So gewiss das Böse seiner Natur nach das dem göttlichen Willen Zuwiderlaufende ist, so gewiss *kann* Gott das Böse nicht selbst wirken. Er kann aber auch die Entstehung desselben nicht *hindern*, wenn die dem persönlichen Wesen gegebene Freiheit nicht eine nur scheinbare sein soll. 2) *Wo aber das Böse einmal vorhanden ist, steht auch dieses unter göttlicher Direction und muss seinen Zwecken dienen.* a) Gott selbst gibt dem Bösen Macht, sich zu entfalten, zur vollen Entwicklung zu kommen (Röm. 5, 20.: *νόμος παρειςῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα.* Gal. 3, 19.: *τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προςετέθη*). *Da* die Sünde einmal in die Welt gekommen, hat Gott es *gewollt*, dass sie sich über das *ganze* Menschengeschlecht verbreiten und ihren *Culminationspunkt* erreichen sollte (Röm. 11, 32.: *συνέκλεισε ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ.* vergl. Gal. 3, 22.). Wo das Böse schon *ist*, da *will* Gott auch das Böse, er ruft selbst die einzelnen Manifestationen desselben hervor, er straft die Sünde durch Steigerung der Sünde (Röm. 9, 18.: *ὃν θέλει, σκληρύνει* vergl. 11, 8 f.: *οἱ λοιποὶ ἐπωρώθησαν, καθὼς γέγραπται· ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας,* vergl. auch Röm. 1, 21. 24 ff.).[1] b) Auf der andern Seite kann aber der Böse auch nicht über das von Gott Gewollte hinaus, er steht in der

[1] „Nicht blos die Obrigkeit an sich selbst ist von Gott, sondern auch der Missbrauch der obrigkeitlichen Gewalt zur wilden Eroberung, zur blutigen Verfolgung der Kirche." (Hengstenb. a. Schr. II. 1. S. 23).

Ausübung seines eignen bösen Willens schlechthin im *Dienste* Gottes. *Alle* Macht, welche er besitzt, ist eine ihm von Gott *gegebene*. So hat die gottfeindliche Obrigkeit die Macht, welche sie besitzt, *von Gott erhalten* (Joh. 19, 11. Röm. 13, 1 ff. 1 Petr. 2, 13 ff. 18. Offenb. 13, 5. 7. 11, 7.), und ebenso ist die Gewalt, welche Satan und seine Engel über die Welt ausüben, eine ihnen nur *verliehene* (Luc. 4, 6.: ἐμοὶ παραδέδοται vergl. Offenb. 9, 1 ff. 14 ff. 16, 13 ff. 20, 7 ff.), sie sind bei aller ihrer Machtentfaltung nur *Organe Gottes* (2 Cor. 12, 7. 1 Tim. 1, 20. 1 Cor. 5, 5. Joh. 14, 30 f.).[1] Gott aber dirigirt das Böse so, dass es doch zuletzt zur Erreichung seiner ewigen, heilsamen Absichten dienen muss (Röm. 11, 28—32.). 3) *Beharrt die gottfeindliche Creatur in ihrer Opposition gegen Gott, so erfährt sie die ihr inne seiende Gottes-Kraft je mehr und mehr als eine ihr inneres Leben aufreibende und zerstörende.* Indem sie „statt im Wege der göttlichen Lebensordnung das empfangene Lebens-Capital gemäss ihrer inneren Entwicklungsfülle zu verwenden und zu mehren, sich mit demselben abzulösen sucht von dem Alles tragenden Gottes-Princip, reisst sie es in die Auflösung und Desorganisation hinein — ein Widerstreit gegen das tragende Gottes-Princip, durch welchen das auf seine eigene desorganisirte Lebens-Baarschaft reducirte Geschöpf an dem von Gott gelegten Lebensgrunde sich zerschellt, und dessen tragende Energie als eine aufreibende (Straf-)Energie in seinem fortgesetzten Anlauf zu erfahren bekommt.“ „Eben in jener lebendig tragenden Kraft liegt die Reaction gegen allen Verstoss wieder dieselbe, und in der Bedingtheit aller Lebensordnung durch dieselbe

[1] Die Worte *Hengstenberg's* (a. Schr. II. 1. S. 30): „der Begriff der Zulassung ist desjenigen nicht würdig, in dem wir leben, weben und sind, der unseren Odem und alle unsere Wege in seiner Hand hat, ohne den wir nicht Hand noch Zunge regen können. Er stellt das Geschöpf in einer gewissen, wenn auch beschränkten Selbstständigkeit neben seinen Schöpfer hin“ sind daher nur richtig, wenn wir das Verhältniss Gottes zu dem jetzt bestehenden Weltzustande ins Auge fassen. An sich ist aber der Begriff der göttlichen Zulassung ein nothwendiger. Wollte man ihn ganz aufgeben, so würde man eben damit Gott für den Urheber des Bösen erklären, wodurch das Böse selbst als nicht böse seiend ausgesagt würde.

die Auflösung, innere Befehdung und Aufreibung für jede in der Entwicklung nicht daran festhaltende Lebens-Sphäre (Gen. 6, 11 f. 1 Cor. 3, 17. Apok. 11, 18. 19, 2. 1 Petr. 2, 6—8.)."[1]

§. 68.

Wenn oben gesagt wurde, dass Gott, indem er lebendig der ganzen Welt inne ist, doch die Selbstständigkeit der einzelnen creatürlichen Lebenskreise nicht aufhebt, so bedarf diess jedoch insofern einer Beschränkung, als anerkannt werden muss, dass diess eben nur das *Gewöhnliche*, das *Regelmässige* ist, dass von dieser Regel jedoch auch *Ausnahmen* vorkommen. Das N. T. geht von der Anschauung aus, dass Gott die Selbstständigkeit der einzelnen creatürlichen Sphären durch sein Innewirken allerdings auch aufheben *kann*, und nicht selten im Laufe der Geschichte wirklich aufgehoben *hat*. Sofern Gott diess thut, thut er *Wunder*. *Unter den Begriff des Wunders fällt dem N. T. jede Wirkung Gottes* (ἔργον τοῦ θεοῦ), *die nicht blos in dem Sinne Wirkung Gottes ist, in welchem Alles, was geschieht, von ihm herrührt, sondern in ganz besonderem Sinne, nämlich in dem Sinne, dass sie aus dem der Natur eigenthümlichen Leben gar nicht, sondern nur aus Gott abgeleitet werden kann.* Indem ein solches Wunder eben aus den gewöhnlich in der Natur waltenden Kräften nicht erklärt werden kann, sondern *nur* aus der Gott eigenthümlichen Kraft, *aus einem ausserordentlichen Eingreifen Gottes in die Natur*, bezeichnet es das N. T. durch den Ausdruck δύναμις (z. B. Matth. 7, 22. 11, 20 f. 23. 13, 54. 58. Luc. 10, 13. 19, 37. Apost. 2, 22. 1 Cor. 12, 10. 28. Gal. 3, 5. 2 Thess. 2, 9.); indem es seiner äusseren Erscheinung nach immer etwas *Auffallendes* hat und daher bei dem, der nur an den gewöhnlichen Naturlauf gewöhnt ist, *Verwunderung und Staunen erregt*, heisst es τέρας (Matth. 24, 24. Mc. 13, 22. Joh. 4, 48. Apost. 2, 19. 22. 43. 4, 40. 5, 12. 6, 8. 7, 36. 14, 3. 15, 12. Röm. 15, 19. 2 Cor. 12, 12. 2 Thess. 2, 9. Hebr. 2, 4.); indem es aber immer einen bestimmten *Zweck* hat, nämlich den Menschen

[1] *Beck*, a. Schr. I. S. 149.

von der Natur *auf Gott hinzuweisen*, darauf, dass *Gott* hier thätig ist und sich den Menschen kund thun will, z. B. dass er einen bestimmten Menschen, durch den er die Wunder thut, sich zum Organ gewählt habe, heisst es σημεῖον (Matth. 12, 39. 16, 1. 4. Luc. 11, 16. 29. 23, 8. Mc. 8, 11. 12. 16, 17. 20. Joh. 2, 11. 18, 23. Hebr. 2, 4.). Man kann also sagen, dass die Wunder τέρατα genannt werden *wegen ihrer äusseren Erscheinung und wegen des Eindruckes*, den sie auf den Menschen machen, δυνάμεις wegen ihrer *Ursache*, σημεῖα wegen ihres *Zweckes*. In der Regel finden sich mehrere dieser Ausdrücke im N. T. zusammengenannt, so σημεῖα καὶ τέρατα: Matth. 24, 24. Mc. 13, 22. Joh. 4, 48. Apost. 2, 19. 22. 43. 4, 30. 5, 12. 6, 8. 7, 36. 14, 3. 15, 12. Röm. 15, 19. 2 Cor. 12, 12. 2 Thess. 2, 9.; alle drei Ausdrücke σημεῖα καὶ τέρατα καὶ δυνάμεις: Apost. 2, 22. 2 Thess. 2, 9. 2 Cor. 12, 12. Hebr. 2, 4.

§. 69.

Insofern Gott in dem eben beschriebenen Verhältnisse zur Welt steht, werden ihm gewisse Eigenschaften beigelegt, gewisse Prädikate ertheilt.

1) Insofern die Welt im Verhältniss schlechthiniger Abhängigkeit zu Gott steht, wird ihm *Kraft* zugeschrieben. Diese Kraft Gottes wird mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnet: bald ἡ ἰσχύς (Offenb. 7, 1. Eph. 1, 19.), insofern die Kraft eine ihm *immanente* ist; bald ἡ δύναμις (Matth. 22, 29. Offenb. 15, 8. vergl. τὸ δυνατὸν τοῦ θεοῦ Röm. 9, 22.), insofern sie sich *in der Welt erweist*; bald τὸ κράτος (Eph. 1, 19.), insofern sie sich als eine alle andern Kräfte *überwältigende*, überhaupt als kräftig und mächtig in die Welt eingreifend, erzeigt; bald ἡ ἐνέργεια (Col. 1, 29. 2, 12. Eph. 1, 19. vergl. 3, 21.), insofern sie eine der Creatur *innewirkende* (ἐνεργοῦσα, ἐνεργουμένη Col. 1, 29. Eph. 1, 20. 3, 20.) und ἔργα oder δυνάμεις (Gal. 3, 5.) hervorrufende ist. Diese Kraft Gottes wird bezeichnet, als eine alle sonst in der Welt vorhandenen Kräfte weit überragende (Joh. 10, 29.), überschwenglich grosse (τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ Eph. 1, 19. vergl. Sir. 43, 28. 29.: αὐτὸς ὁ μέγας παρὰ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ. φοβερὸς

κύριος καὶ σφόδρα μέγας, καὶ θαυμαστὴ ἡ δυναστεία αὐτοῦ), durch kein Maass beschränkte (Röm. 9, 19.: *τῷ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκε;* Luc. 1, 37.: *οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα,* Matth. 19, 26.: *παρὰ θεῷ πάντα δυνατά* vergl. Matth. 3, 9.), alle menschliche Fassungskraft und Bedürftigkeit übersteigende (Eph. 3, 20.: *ὁ δυνάμενος ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν* vergl. 1 Cor. 1, 27 f. 2, 9.), durch nichts als durch seinen Willen in ihrer Aeusserung normirte (Eph. 1, 11.: *τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ* vergl. 1 Cor. 15, 38.), als eine unendliche, ewig währende (*ἀΐδιος δύναμις* Röm. 1, 20. *ἡ δύναμις καὶ ἡ ἰσχὺς τῷ θεῷ ἡμῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* Offenb. 7, 12.). Ja Gott wird die Kraft nicht nur als eine einzelne Eigenschaft beigelegt, sondern *er selbst* wird auch *die Kraft* schlechthin genannt, im Gegensatz gegen die Vielheit der einzelnen räumlich und zeitlich begrenzten Kräfte der Welt, um ihn als den durch und durch Kräftigen, als den, dessen ganzes Wesen Kraft, und in dem gar nichts vorhanden sei, das als Schwäche und Ohnmacht erscheinen könnte, zu bezeichnen (vergl. Matth. 26, 64. Luc. 22, 69.).

Insofern Gott Inhaber dieser Kraft ist und mit ihr die Welt durchdringt und durchherrscht, wird er *der Mächtige* schlechthin (*ὁ δυνατός* Luc. 1, 49. vergl. Offenb. 18, 8.) oder *der Allmächtige* (*ὁ παντοκράτωρ* 2 Cor. 6, 18. Offenb. 1, 8. 4, 8. 11, 17. 15, 3. 16, 7. 14. 19, 6. 15. 21, 22.) genannt;[1] an andern Stellen *der Herr* schlechthin, und zwar bald *ὁ κύριος* (z. B. Matth. 1, 22. 2, 15. 5, 33. Luc. 1, 6. 28. Mc. 5, 19. Apost. 7, 33. 17, 27. Jak. 4, 15.), bald *ὁ μόνος δυνάστης* (1 Tim. 6, 15. vergl. 2 Macc. 3, 24. 12, 15. 15, 23.), bald *ὁ δεσπότης* (Luc. 2, 29. Apost. 4, 24. Offenb. 6, 10.) oder *der grosse König* (*ὁ μέγας βασιλεύς* Matth. 5, 35.), *der König der Völker* (*ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν* Offenb. 15, 3.), *der König der Könige und Herr der Herren* (*ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων* 1 Tim. 6, 15. vergl. Offenb. 17, 14. 19, 16.), *der*

---

[1] Vergl. Weish. Sal. 12, 18.: *σὺ δὲ δεσπόζων ἰσχύος ἐν ἐπιεικείᾳ κρίνεις, καὶ μετὰ πολλῆς φειδοῦς διοικεῖς ἡμᾶς· πάρεστι γάρ σοι ὅταν θέλῃς τὸ δύνασθαι.*

König der ganzen Welt nach ihrem zeitlichen Verlauf und ihrer räumlichen Ausdehnung (ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων 1 Tim. 1, 17. = ὁ αἰώνιος θεός Röm. 16, 26.), insofern er, der stetig sich Gleichbleibende, die in stetem Wechsel und Veränderung begriffene Welt beherrscht und durchwirkt; oder näher: *der Herr Himmels und der Erde* (Apost. 17, 24. Offenb. 11, 4.), oder endlich *das A und das O, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende* (Offenb. 22, 13. vergl. 1, 8. 17. 2, 8. 21, 6.).[1]

2) Sofern Gott mit seiner allmächtigen Kraft die Welt nicht allseitig durchwalten und beherrschen könnte, wenn nicht, wie *er* allen Theilen der Welt gegenwärtig ist (Apost. 17, 27: οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχων), so auch die gesammte Schöpfung nach allen ihren einzelnen Theilen *ihm* schlechthin gegenwärtig wäre, wird ihm absolutes *Wissen* oder absolute *Kenntniss* (ἡ γνῶσις) zugeschrieben (vergl. 1 Joh. 3, 20: ὁ θεὸς γινώσκει πάντα), welche mithin darin besteht, dass die gesammte Schöpfung sowohl als *Ganzes*, wie nach ihren einzelnen *Theilen*, nach ihrem *innersten Wesen*, wie nach ihrer *äusseren Erscheinung*, nach ihrer *zeitlichen Entwickelung* (Apost. 15, 18: γνωστὰ ἀπ' αἰῶνός ἐστι τῷ θεῷ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ), wie nach ihrer *räumlichen Ausdehnung* (Hebr. 4, 13.), schlechthin Gegenstand seines Wissens ist,

---

[1] Wenn Gott das A und das O, der Anfang und das Ende genannt wird, so wird ihm damit nicht blos eine einmal *vorweltliche*, andererseits *die Welt überdauernde Existenz* zugeschrieben, denn auch von der Welt wird ja nirgends in der Schrift gesagt, dass sie jemals *aufhören* werde zu sein. Vielmehr wird damit zugleich *die absolute Herrschaft Gottes über die Welt* ausgesprochen. Das O ist nämlich als betont zu denken = ich bin wie das A, also auch das O. Sinn: „der Anfang ist Bürgschaft für das Ende. Die unbedingte Obermacht Gottes über die Welt, welche der Anfang vor Augen stellt, da Gott Himmel und Erde schuf, da er sprach und es ward, gebot und es stand da, wird auch das Ende von Neuem ans Licht stellen. Mag die Welt sich in der Mitte breit machen, die Kirche weiss aus dem Anfange, dass der Sieg am Ende ihres Gottes sein wird. Die Bezeichnungen Gottes dienen dazu, die Aussage, dass er, wie im Anfange, so auch am Ende seine Obermacht bewähren werde, auf ihre Nothwendigkeit in dem göttlichen Wesen zurückzuführen.“ (Hengstenb. Offenb. Joh. I. S. 109 f.).

welches zugleich als die Quelle aller in der Welt vorhandenen, creatürlichen, Erkenntniss betrachtet wird (Joh. 1, 4: ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων (vergl. v. 9. 8, 12. 9, 5. 12, 46. 1 Cor. 1, 19 ff. 30. 2, 10 f.). Als diesem absolut Wissenden sind ihm die leisesten Regungen, die innersten Geheimnisse der Creatur bekannt: „kein Geschöpf ist vor Gott verborgen, Alles vielmehr ist vor seinen Augen bloss und aufgedeckt" (Hebr. 4, 13. vergl. 1 Joh. 3, 20.), „er blickt in das Verborgene" (ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ Matth. 6, 4. 6.), durchforscht und prüft die menschlichen Herzen (Luc. 16, 15. Röm. 8, 27. 1 Thess. 2, 4. 1 Joh. 3, 20. vergl. Offenb. 2, 23: ἐγώ εἰμι ὁ ἐρευνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας, daher Apost. 15, 8. auch geradezu ὁ καρδιογνώστης θεός genannt), kennt alle ihre Gemüthsbewegungen mit dem, was sie hervorruft, ist Zeuge der menschlichen Gedanken und Handlungen (1 Thess. 2, 20. Gal. 1, 20.), weiss alle ihre Bedürfnisse (Matth. 6, 8.).

3) *Gott ist Vollstrecker eines ewigen Rathschlusses hinsichtlich der Welt.*

§. 70.

Gott hat, worauf bereits früher hingewiesen worden, die Welt *zu einem bestimmten Zwecke* geschaffen, er hat nicht blos geschaffen, *um* zu schaffen, aus blosser *Willkühr*, sondern er hatte mit ihr eine *Absicht*, er hatte ein bestimmtes *Ziel* im Auge: er hat die Welt *auf sich hin* geschaffen (εἰς ἑαυτόν Röm. 11, 36. Col. 1, 16. 1 Cor. 15, 28. Eph. 1, 10—12. 3, 19. Col. 1, 19 f. 2 Petr. 1, 5.), er will sie *in die Gemeinschaft seines göttlichen Lebens* hineinziehen, *zu seinem Reiche, zum Himmelreiche* machen (Matth. 25, 34. 2 Thess. 2, 13.), damit sie im Genuss dieses seines herrlichen Lebens zur Ehre und zum Preise seines Namens gereiche (Eph. 1, 6. 12.). Um dieses Zweckes willen ist nun mit der Vollendung der *Schöpfung* die göttliche Thätigkeit hinsichtlich der Welt noch nicht vollendet, vielmehr ist mit der Schöpfung selbst nur erst *der erste Akt* vollbracht, auf den mit Nothwendigkeit weitere Akte folgen müssen. Wie durch die Schöpfung Gott die Welt gleichsam *aus sich* herausgesetzt hat (ἐκ θεοῦ Röm. 11, 36.

1 Cor. 8, 6, 2 Cor. 5, 18.), so hat er sie auch *in sich hineinzusetzen* (εἰς αὐτὸν τὰ πάντα) und ihr sein ewiges Wesen mitzutheilen (2 Petr. 1, 4.). Um diesen seinen Zweck, die Hineinsetzung der Welt in sein ewiges Wesen, zu erreichen, ist die Thätigkeit Gottes von Schöpfung der Welt an eine ununterbrochen fortdauernde, Gott ist unablässig, fort und fort, in der Welt wirksam, bis er seine Schöpfungszwecke erreicht hat (Joh. 5, 17: ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται).

Diese Thätigkeit Gottes ist aber nicht eine regellose, willkührliche, sondern eine durchaus *planmässige.* Wie vor ewigen Zeiten Gott die Idee der Welt gefasst und eben damit der Welt ihr Ziel gesetzt hat, so hat er auch schon vor Ewigkeiten einen *Weltplan* gemacht, d. h. er hat vor ewigen Zeiten vorherersehen und vorherbestimmt, *auf welchen Wegen* (αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ Röm. 11, 34.) er die Welt dem ihr bestimmten Ziele entgegenführen wolle. Dieser Weltplan wird im N. T. bezeichnet durch die Ausdrücke ἡ πρόθεσις τοῦ θεοῦ (Eph. 1, 11.), ἡ πρόθεσις τῶν αἰώνων (Eph. 3, 11.), ἡ πρόθεσις πρὸ χρόνων αἰωνίων (2 Tim. 1, 9.), ἡ εὐδοκία τοῦ θελήματος αὐτοῦ (Eph. 1, 5.), τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ (Eph. 1, 9.), ἡ βουλὴ τοῦ θεοῦ (Apost. 4, 28.). In diesen göttlichen Weltplan ist Alles, wie das Allgemeine, so das Besondere aufgenommen und durch ihn bestimmt. Er bezieht sich nicht blos auf die Entwickelung der Welt im Grossen und Ganzen, sondern ebenso auf das Allereinzelnste und Speciellste, nicht blos auf die Völker und ihre Entwickelung im Allgemeinen (Apost. 17, 26: ὁρίσας προςτεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν), sondern ebenso auf die Geschicke der Individuen (Gal. 1, 15. Eph. 1, 11. Röm. 8, 30. Offenb. 13, 8. 17, 8.). Damit stimmt überein, wenn das Buch der Zukunft, welches Offenb. 5, 1. als in der Hand Gottes seiend erwähnt wird, von aussen und von innen beschrieben erscheint, womit auf die reiche Fülle des darin enthaltenen Stoffes hingedeutet wird. [1]

---

[1] *Vitringa:* „Wir wollen aus diesem merkwürdigen Bilde das mit fester Zuversicht abnehmen, dass nichts geschieht in der Welt und in der Kirche,

§. 71.

Man könnte nun meinen, dass dieser auch auf das Einzelne sich beziehende göttliche Weltplan nicht vereinbar sei mit der Freiheit der Creatur, dass entweder die Freiheit und Selbstständigkeit in der Bewegung und Entwickelung der Creatur durch diesen Weltplan, wenn nicht ganz aufgehoben, doch beschränkt gedacht werden müsse, oder dass, wenn man eine wirkliche Freiheit der Creatur annehme, der Weltplan entweder sich nicht auf das Einzelne beziehen oder kein unabänderlich vorherbestimmter sein könne. Beides ist jedoch nicht der neutestamentl. Anschauung gemäss. 1) Die Freiheit der Creatur kann so wenig durch den göttl. Weltplan beschränkt gedacht werden, so gewiss es ist, dass Gott diese Freiheit mit in seinen Weltplan aufgenommen und alles Einzelne mit Rücksicht auf sie bestimmt hat. Dass diess letztere aber der Fall sei, folgt schon daraus, dass Gott ja nicht durch die Zeit beschränkt ist, so dass er die freie Entschliessung der Creatur erst in dem Momente erführe, in dem sie vorgeht, während er sie doch schon vor ewigen Zeiten vorhergewusst hat. 2) Aus demselben Grunde kann aber auch, wenn man die Freiheit und Selbstständigkeit der Creatur als feststehend annimmt, nicht gesagt werden, dass dann der Weltplan Gottes sich nicht auf das Einzelne beziehen könnte, da er dann fortwährend durch die freien Bestimmungen der Geschöpfe durchkreuzt und zum Theil ungültig und nachträgliche Aenderungen nothwendig gemacht werden würden. Auch diess würde nur dann mit Grund gesagt werden können, wenn man nicht annehmen dürfte, dass Gott mit Rücksicht auf die Freiheit der Geschöpfe den Weltplan sogleich gefasst habe. Das Richtige ist vielmehr, dass Gott von Ewigkeit her Alles so bestimmt hat, dass gerade *durch* die Selbstbestimmung der Einzelnen sein ewiger Weltplan in Ausführung gebracht wird. Hiernach ist klar, wie das N. T. von einer Erhörung der Gebete der Gläubigen sprechen, wie ihm die

---

was nicht in Gottes Rath und Urtheil nach allen seinen Theilen bestimmt ist. Diess gereicht der Kirche in Widerwärtigkeiten zum grössten Troste."

Annahme einer solchen nicht blosse Einbildung, sondern Wahrheit und Wirklichkeit sein kann (vergl. z. B. Röm. 15, 30. 31. 1 Cor. 1, 4. 5. Eph. 6, 18. 19. Phil. 1, 3. 5. 19. Col. 1, 3. 4.). Denn so gewiss das N. T. lehrt, dass Alles, was geschieht, schon von Ewigkeit her bestimmt sei, so gewiss lehrt es auch, dass Gott sich durch die Gebete der Gläubigen in seinen Handlungen wirklich bestimmen lasse, und dass ohne diese Gebete nicht dasselbe geschehen würde, was geschieht. Der Entschluss zu diesen bestimmten Handlungen, wie sie in Folge der Gebete der Gläubigen eintreten, ist nämlich kein zeitlicher, sondern ein ewiger. Gott, der schon von Ewigkeit her die Gebete der Gläubigen vorherersehen, hat auch schon von Ewigkeit her die Erfüllung derselben vorher bestimmt.

Um der Freiheit der Creatur willen hat hiernach der göttliche Rathschluss hinsichtlich der Welt nicht blos das Moment der *Vorherbestimmung* (προορίζειν Apost. 4, 28. vergl. 2, 23. Röm. 8, 29 f. 1 Cor, 2, 7. Eph. 1, 5. 11.), sondern auch das des *Vorherersehens, Vorauserkennens* (προγινώσκειν Röm. 8, 29. 11, 2. 1 Petr. 1, 20. Apost. 2, 23. 1 Petr. 1, 2.) in sich. Das erstere ist durch das letztere bedingt (vergl. z. B. Röm. 8, 29 f.). Gott hat vor Schöpfung der Welt den Gang der Entwickelung *vorherbestimmt* in Gemässheit der Eigenthümlichkeit der Selbstbestimmung der Creatur, wie er sie ebenfalls vor Schöpfung der Welt *vorauserkannt* hat.

§. 72.

Ein wesentliches Moment des göttlichen Rathschlusses hinsichtlich der Welt bildet *die Erwählung* (ἡ ἐκλογή Apost. 9, 15. Röm. 9, 11. 11, 5. 28. 9, 11. 1 Thess. 1, 4. 2 Petr. 1, 10. vergl. ἐκλέγεσθαι Mc. 13, 20. Joh. 15, 19. Apost. 13, 17. 15, 7. 1 Cor. 1, 27. Eph. 1, 4. Jak. 2, 5. vergl. auch Offenb. 17, 8. 13, 8: ὧν γέγραπται τὰ ὀνόματα ἐπὶ τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου), mit Beziehung auf welche der göttliche Rathschluss auch geradezu als *Erwählungsrathschluss* bezeichnet wird (Röm. 9, 11: ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ). *Diese Erwählung besteht darin, dass Gott vor Gründung der Welt* (ἐξελέξατο ἡμᾶς πρὸ καταβολῆς κόσμου Eph. 1, 4. vergl. Offenb.

13, 8. 17, 8: *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*[1] vergl. Gal. 1, 15: *ὁ θεὸς ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου*) d. h. durch einen vorzeitlichen Akt, damals, als er den Weltplan überhaupt fasste, *aus der allgemeinen Masse der Menschheit theils ganze Völker, theils in diesen Völkern wieder vorzugsweise einzelne Individuen ausgewählt hat* (*σκεύη ἐκλογῆς* Apost. 9, 15.), *um an ihnen und durch ihre Vermittelung seinen ewigen Rathschluss zur Ausführung zu bringen.* So spricht das N. T. namentlich von *Einem auserwählten Volke*, dem israelitischen (Röm. 11, 28. 2. vergl. Matth. 2, 6. Luc. 1, 68. 77. 2, 32. 7, 16. Apost. 7, 34.), weil es eben das Hauptorgan ist, dessen sich Gott bedient, um die gesammte Menschheit ihrem Ziele entgegenzuführen. Ebenso ist auch von *auserwählten Einzelnen* die Rede (*οἱ ἐκλεκτοὶ* Matth. 20, 16. 24, 22. 24. Röm. 8, 33. Col. 3, 12, 2 Tim. 2, 10. 1 Petr. 1, 1.). In *eminentem* Sinne ist *Christus der Auserwählte Gottes* (1 Petr. 2, 4. 6. vergl. 1, 19 f. und Eph. 1, 6: *ὁ ἠγαπημένος* vergl. *Test. Benj. c.* 11. *in Fabricii cod. pseud. I. p.* 747, wo der Messias genannt wird *ἐκλεκτὸς θεοῦ ἕως αἰῶνος* und p. 746: *ἀγαπητὸς κυρίου*) und in ihm die an ihn *Gläubigen* (z. B. Col. 3, 12. 1 Petr. 2, 9: *γένος ἐκλεκτόν*, auch genannt *ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ* Col. 3, 12. 1 Thess. 1, 4. 2, 13.). Insofern Christus, speciell sein Opfertod, das Fundament ist, auf dem die Erwählung aller Uebrigen beruht, wird Offenb. 13, 8. von einem *Lebensbuche des geschlachteten Lammes*, in welchem die Namen aller Erwählten von Gründung der Welt her verzeichnet seien, gesprochen (vergl. auch 21, 27.). Damit wird zu verstehen gegeben, dass es von Anfang an im göttlichen

---

[1] Ueber den Ausdruck *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* an diesen beiden Stellen vergl. *Hengstenberg*, Comment. zur Offenb. II. S. 37: „Statt: *seit* Gründung der Welt, könnte auch stehen: *vor* Gründung der Welt, wie Joh. 17, 24. Eph. 1, 4. vergl, 3, 11. Desshalb aber steht natürlich weder hier noch Matth. 25, 34. das *seit* statt *vor*, vergl. Luc. 11, 50. Der Seher will hier eben bei der Gründung der Welt stehen bleiben, er will nur den Gedanken ausdrücken: *dass die Erwählung dem Dasein voranging*, welches erst auf die Gründung der Welt folgen konnte. Das: seit Gründung der Welt weist auf die Festigkeit und Unbeweglichkeit des göttlichen Rathschlusses hin, der bereits gefasst war, ehe irgend eine der betreffenden Personen in's Dasein getreten". Ganz ähnlich verhält es sich mit Gal. 1, 15.

Rathschlusse gelegen habe, alle Seligkeit, auch die der Frommen des A. B., von dem Opfer Christi abhängig zu machen, und dass von Anfang an alle diejenigen bekannt und bestimmt seien, welche durch dieses Opfer wirklich zur Seligkeit gelangen werden. Unter den Gläubigen werden aber wieder einzelne Individuen in *besonderem* Sinne als Erwählte bezeichnet, weil sie unter diesen vorzugsweise Gottes Organe sind, um seinen ewigen Rathschluss zur Ausführung zu bringen, so namentlich *die Apostel* (vergl. Luc. 6, 13. Joh. 6, 70. 13, 18. 15, 16. 19. Apost. 1, 2. 24. 15, 7.).[1]

Diese Auswahl hat nicht die von Gott vorausgesehene menschliche *Würdigkeit* zur Norm. In diesem Falle würde die göttliche Vorausbestimmung keine freie, sondern eine von Menschen abhängige sein, was sich mit der Absolutheit des göttlichen Wesens und mit der Unbeschränktheit seines Waltens nicht verträgt. Vielmehr ist sie eine völlig *schrankenlose*, nur allein durch den göttlichen *Willen* normirte (Röm. 9, 11: *ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ καλοῦντος* vergl. v. 15; *ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ, καὶ οἰκτειρήσω ὃν ἂν οἰκτείρω. ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος, οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ.* Eph. 2, 8 ff. 2 Tim. 1, 9 f. Tit. 3, 4 f.). Eben desshalb ist diese Vorausbestimmung auch unwiderruflich, es steht in Niemandes Macht, sie rückgängig zu machen (Röm. 8, 29. 30. 11, 2. 29.).[2]

Der Wille Gottes ist aber desshalb kein *regelloser*, die Auswahl Gottes keine *willkührliche*, sondern *Gott bindet sich von selbst an ein bestimmtes Gesetz.* Gott verfährt nämlich in seiner Auswahl so, wie er es zur Erreichung seines Heilsrathschlusses am zweckdienlichsten erkannt hat, indem er aus der grossen Menge nur diejenigen auswählt, die er von Ewigkeit her als solche erkannt hat, welche für das der Menschheit bestimmte Heil empfänglich seien, in seine Heilsabsichten eingehen (vergl. Röm. 11, 20: *τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν*)

---

[1] Uebrigens erstreckt sich die Auswahl Gottes nicht blos auf die Menschen, sondern auch auf die Engelwelt. Dies zeigt 1 Tim. 5, 21., wo von *ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι* die Rede ist.

[2] Vergl. *Hengstenberg* a. Schr. II. S. 38.

und vermöge ihrer ganzen Eigenthümlichkeit sich als geeignete Organe seiner Heilsthätigkeit erweisen werden, vergl. Röm. 8, 29: *οὓς προέγνω, καὶ προώρισε.* Ebenso wird Röm. 11, 2. das israelitische Volk ein solches genannt, das er vorauserkannt habe (*ὃν προέγνω*) und darauf der Schluss gegründet, dass Gott es nicht verstossen haben *könne.* Demnach sind alle Auserwählten *ἐκλεκτοὶ κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ* (1 Petr. 1, 2.), so dass also die göttliche *πρόγνωσις* allerdings in letzter Beziehung die Norm seiner *ἐκλογή* bildet. Auch Christus nach seiner irdischen Lebens-Eigenthümlichkeit ist *προεγνωσμένος* (1 Petr. 1, 19 f.), sowie alle Gläubigen *γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ* sind (Gal. 4, 9. 2 Tim. 2, 19. Joh. 10, 14. 27 f.).

Insofern Gott die so von Ewigkeit Erwählten, die er zu seinen Organen machen will, um durch sie seine Heilsabsichten zu verwirklichen, eben zu diesem Zwecke dazu vorherbestimmt hat, vorzugsweise sich ihnen kund zu thun und ihnen ausserordentliche Kräfte mitzutheilen, bezeichnet das N. T. sie als *Gefässe des göttlichen Erbarmens, die Gott vorherbestimmt habe zu seiner Verherrlichung* (*σκεύη ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν* Röm. 9, 23.). Neben diesen kennt es auch *Gefässe des göttlichen Zornes, die Gott vorherbestimmt habe zum Untergange* (*σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* Röm. 9, 22.). Indem es von solchen spricht, will es nicht sagen, dass der Untergang dieser Individuen der eigentliche Zweck Gottes hinsichtlich derselben sei (vergl. Röm. 11, 11. *μὴ ἔπταισαν, ἵνα πέσωσι; μὴ γένοιτο*), dass sie eben nur dazu geschaffen seien, um unterzugehen, und so den Zorn Gottes zur Offenbarung zu bringen. Diess kann schon aus dem Grunde nicht angenommen werden, weil nach andern Stellen die *gesammte* Schöpfung *ausnahmslos* die Bestimmung hat in das Wesen Gottes verklärt zu werden (Röm. 11, 36. 1 Cor. 15, 28. Eph. 1, 10—12. Col. 1, 16. 19 f.). Jene Ausdrücke beziehen sich vielmehr nur auf die Absicht, die Gott *in dieser Zeitlichkeit* mit jenen Geschöpfen hat. In dieser sind sie allerdings dazu bestimmt unterzugehen, nicht *um ihretwillen,* sondern *um des allgemeinen Besten* willen, um durch ihren Untergang der Erreichung des allgemeinen Zweckes zu dienen. (Röm. 11, 11.).

offenbart an ihnen vorzugsweise seinen Zorn, straft sie sonders auffallender Weise, um dadurch *die Menschheit nzen* desto schneller retten und ihrer Vollendung ent-ıführen zu können. Die Zornesoffenbarung ist mithin Zweck, sondern nur Mittel, das Gott in Anwendung ;t mit Rücksicht auf die in der Menschheit herrschende le. Wie er diese sowohl im Ganzen, als nach ihren ein-en Erscheinungen von Ewigkeit her voraus erkannt hat, at er auch einzelne Individuen und Völker von Ewigkeit vorausersehen und vorherbestimmt (natürlich mit Rück-.t auf ihre individuelle Beschaffenheit), an denen er vor-sweise in der Zeitlichkeit seinen Zorn und seine Straf-echtigkeit offenbaren (θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ Röm. 9, 22.) und die er dem tlichen Untergang Preiss geben will (1 Petr. 2, 8.), damit der gesammten übrigen Menschheit zur Warnung und zum hrecken und zur lebendigen Aufforderung zur Busse und ır Bekehrung dienen, womit natürlich nicht gesagt wird, ass nicht auch für diese Individuen, nachdem die Absicht ottes, welcher sie dienen sollten, an ihnen erreicht worden, *ach* dieser Zeitlichkeit eine Erlösung möglich sei.

§. 73.

Die göttl. Erwählung (ἐκλογή) vollzieht sich geschichtlich zunächst durch die *Berufung* (κλῆσις, καλεῖν Röm. 11, 29. Eph. 4, 1. 2 Thess. 1, 11. 2 Tim. 1, 9. Hebr. 3, 1. 2 Petr. 1, 10.). Diese ist demnach ein *zeitlicher Akt*, wie die ἐκλογή ein *vorzeitlicher, ewiger* ist, und geschieht durch die an den Menschen ergehende Verkündigung des Evangeliums (Röm. 10, 14 f.). In dieser Verkündigung ergeht demnach an den Menschen nicht blos *Menschen-Ruf*, sondern *Gottes-Ruf* (1 Petr. 1, 23. Matth. 10, 20. Röm. 1, 16. 11, 29. 1 Thess. 2, 13. Phil. 3, 14. Hebr. 3, 1.), nicht Menschen, sondern Gott lässt hier seine Stimme erschallen (1 Cor. 1, 9. 7, 15. 17. Gal. 1, 15. 1 Thess. 2, 12. 4, 7. 5, 24. 2 Thess. 1, 11. 2, 14. 2 Tim. 1, 9. Hebr. 5, 4. 1 Petr. 1, 15. 2, 9. 5, 10. 2 Petr. 1, 3.). Alle, an welche dieser Ruf des Evangeliums erschallt, bezeichnet das N. T. als

κλητοί (Matth. 20, 16. 22, 14. Röm. 1, 6. 7. 8, 28. 1 Cor. 1, 2. 24. Jud. 1. Offenb. 17, 14.) *Jedoch sind nicht alle äusserlich Berufene auch auserwählt*, wie denn Christus selbst sagt: „*Viele* sind berufen, aber *Wenige* sind auserwählt“ (Matth. 20, 16. 22, 14.) d. h. an Viele ergeht *äusserlich* der Ruf des Evangeliums, ohne dass diese von Ewigkeit her zu Werkzeugen der göttlichen Gnade bestimmt worden wären. An diese ergeht aber auch der Ruf nicht im vollen Sinne, nicht *Gott* ist es eigentlich, der sie beruft, sondern nur *die Menschen*, und darum ist das an sie ergehende Wort unkräftig und ohnmächtig und vermag nicht wirklich zu erwecken, zu bekehren und der höheren Geburt theilhaftig zu machen (1 Cor. 1, 18.: *ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς ἀπολλυμένοις μωρία ἐστί* vergl. 2 Cor. 4, 4.). Wirklich erwählt sind von den Berufenen nur die *der ewigen Vorherbestimmung gemäss* Berufenen (*οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοί* Röm. 8, 28.). Wie an alle Auserwählten sicher der Ruf des Evangeliums in dieser Zeitlichkeit erschallt (*οὓς προώρισε, τούτους καὶ ἐκάλεσε* Röm. 8, 30.), so ist, *wenn* an diese der Ruf ergeht, diesen gegenüber die Verkündigung des Evangeliums *keine leere, sondern kräftig und belebend*, sie erweist sich an ihnen als eine *Kraft Gottes, die wirklich die Rettung herbeiführt* (Röm. 1, 16.: *τὸ εὐαγγέλιον δύναμις θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν* vergl. 1 Cor. 1, 18.: *τοῖς σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστι* vergl. V. 24.), als *Wort Gottes* (1 Thess. 2, 13.: *παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλά, καθώς ἐστιν ἀληθῶς, λόγον θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστευομένοις* vergl. 1, 5.: *τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ* vergl. 1 Cor. 2, 4.), so dass man aus der Wirkung des Evangeliums auf die Erwählung zurückschliessen kann (1 Thess. 1, 4. 5.). Demnach sind denn nach dem N. T. alle wahrhaft Berufenen auch zugleich erwählt, die wahrhaft, nämlich die von *Gott*, Berufenen und die von ihm Erwählten sind identisch (vergl. 1 Cor. 1, 2. 24. Röm. 1, 6. 7. Jud. 1., wo die Christen als solche *κλητοί* genannt werden, und Offenb. 17, 14.: *οἱ μετ' αὐτοῦ κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί*). An alle Erwählten ergeht der Ruf, und alle, an welche wirklich der

Ruf Gottes ergeht, sind auch Erwählte, denn die Berufung ist nur das zeitliche Mittel, um die ewige Erwählung zu vollziehen.

Die Berufung ist jedoch nicht das einzige Mittel, dessen sich Gott zur Vollziehung seiner Erwählung bedient, sondern nur das *erste*, wenngleich durch sie in den Menschen bereits der Keim gesetzt wird, welcher nur der Entfaltung bedarf, um die Vollendung der Einzelnen herbeizuführen (Jak. 1, 21.: *δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν.* V. 18: *ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων.* 1 Petr. 1, 23.: *ἀναγεγεννημένοι — διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος.* vergl. Gal. 3, 2.). Auf die Berufung folgt zunächst als *zweiter* Akt, durch den die Erwählung sich ins Werk setzt, *die Rechtfertigung* d. i. *der Akt Gottes, durch welchen dieser in den Menschen vermittelst des Glaubens das Bewusstsein weckt, dass ihnen ihre Sünden vergeben und sie als Kinder Gottes in seine Gemeinschaft aufgenommen seien* (Röm. 3, 24—28. 4, 5. 5, 1. 8, 30. 33. Gal. 2, 16. 3, 8. 24. Tit. 3, 7.). Diese Rechtfertigung wird *allen* wahrhaft Berufenen zu Theil (Röm. 8, 30.: *οὓς ἐκάλεσε, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν*). Der *dritte* Akt ferner ist die *Heiligung* (*ὁ ἁγιασμός* Röm. 6, 19. 22. 1 Cor. 1, 30. 1 Thess. 4, 3. 4. 7. 2 Thess. 2, 13. 1 Tim. 2, 15. Hebr. 12, 14. 1 Petr. 1, 2. *ἁγιάζειν* Joh. 17, 17. 19. Apost. 20, 32. 26, 18. 1 Cor. 1, 2. 6, 11. Eph. 5, 26. 1 Thess. 5, 23. Hebr. 10, 10. 14. 29. Jud. 1.), welche *darin besteht, dass Gott den Menschen aus der sündigen Masse der Menschheit herausnimmt, von ihr absondert und in das Reich seines Sohnes hineinversetzt* (Col. 1, 13.: *ἐῤῥύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* 2 Thess. 2, 13.: *εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεός* vergl. Apost. 26, 17. Gal. 1, 4.), um in ihm zu wohnen und ihn seines Wesens theilhaftig zu machen (2 Petr. 1, 4.). Endlich der *vierte* Akt ist *die Verherrlichung* (*δοξάζειν:* Röm. 8, 30.: *οὓς ἐδικαίωσε, τούτους καὶ ἐδόξασε* vergl. 2, 7. 10. 5, 2. 8, 18. 21. 9, 23. 1 Cor. 2, 7. 15, 43. 2 Cor. 3, 18. 14, 17. Phil. 3, 21. u. s. w.), *welche in der völligen Verklärung des menschlichen Wesens in das Wesen Gottes besteht,* womit die

Erlösung des Menschen vollbracht und Gottes Endabsicht an dem Individuum erreicht ist.[1]

Die Gemeinschaft dieser von Gott Berufenen, welche zugleich die von ihm Erwählten sind und daher gerechtfertigt, geheiligt und verherrlicht werden, bezeichnet das N. T. durch den Ausdruck *ἡ ἐκκλησία* von *ἐκκαλεῖν* *herausrufen = die Gesammtheit der von Gott aus der Welt Herausgerufenen* (*κλητοί*), *von ihr Abgesonderten und in die Gemeinschaft Gottes Versetzten* (Matth. 16, 18. 1 Cor. 12, 28. 15, 9. Gal. 1, 13. Eph. 1, 22. 3, 10. 21. 5, 23—32. Phil. 3, 6. Col. 1, 18. 24. 1 Tim. 3, 15.). Die Kirche ist hiernach die zeitliche Verwirklichung der ewigen Erwählung Gottes, oder sie ist die Gesammtheit aller von der Welt Ausgesonderten und von ihm Geheiligten, deren sich Gott als seiner Organe bedient, um durch sie die Menschheit dem von Anfang an ihr gesetzten Ziele zuzuführen.

§. 74.

Von Anfang an war der nähere Inhalt der göttlichen Rathschlüsse etwas nur von *Gott* Gekanntes, etwas den *Menschen* schlechthin *Verborgenes*, er war — ein *Geheimniss*[2] (*μυστήριον χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένον* Röm. 16, 25. vergl. Col. 1, 26.: *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν.* Eph. 3, 5.: *ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ, ὃ ἑτέραις γε-*

[1] Rechtfertigung, Heiligung und Vollendung der Erlösung werden 1 Cor. 1, 30. ausdrücklich zusammengenannt.

[2] Mit dem Ausdruck *Geheimniss* (*μυστήριον*) bezeichnet das N. T. überhaupt *Alles*, *was der Mensch durch sein natürliches Erkenntnissvermögen nicht erfassen und das daher nur in ausserordentlicher Weise, durch ausserordentliche göttliche Mittheilung oder durch den Erfolg selbst*, *durch die eigene Erfahrung*, *von ihm erkannt werden kann*, „die grossen Heimlichkeiten, die nur Gottes Geist kann deuten", „die Dinge und Lehren, die dem natürlichen Menschen schlechthin unzugänglich, nur in der Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gotte und auf Grund seiner *inneren und äusseren* Offenbarung erkannt werden. Es gehört zum Wesen eines Mysteriums, dass es auch nach erfolgter Offenbarung denjenigen noch unzugänglich bleibt, denen der heilige Geist nicht das Herz aufgeschlossen; nie steht das Mysterium bei Dingen, wo die Schwierigkeit eine blos *formelle* und durch Hülfe einer Erklärung sofort zu beseitigende ist. Das sind Räthsel, aber keine Geheimnisse." (*Hengstenberg*, Comment. zur Apok. S. 147 f.).

νεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων. V. 9.: *τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι*). So wird 1 Tim. 3, 9. 16. die christliche Wahrheit im Allgemeinen, welche der Glaube an Christus und die Gottseligkeit erfasst, als Geheimniss bezeichnet (darum *μυστήριον τῆς πίστεως, τῆς εὐσεβείας* genannt); Col. 1, 26. 2, 2. 4, 3. 1 Cor. 2, 1. 7. Eph. 6, 19. der Rathschluss Gottes, die Menschheit durch Sendung seines Sohnes und durch die Hingabe desselben in den Tod zu erlösen; Matth. 13, 11. Mc. 4, 11. Luc. 8, 10. die Mannichfaltigkeit der Wirkung des Wortes Gottes auf die Einzelnen, welche es hören; Eph. 3, 5 f. 9 ff. vergl. Röm. 16, 26. der göttliche Rathschluss, dass auch die Heiden ebenso wie die Juden an den göttlichen Verheissungen Antheil erhalten sollen; Col. 1, 27: was für herrliche Früchte die Erlösung unter den Heiden tragen wird; Röm. 11, 25: dass um der Heiden willen ein Theil Israels eine Zeit lang von Gott werde verstossen werden, bis die Fülle jener in das Reich Gottes eingegangen sei; 2 Thess. 2, 7: das Ueberhandnehmen der Gottlosigkeit und der grosse Abfall am Ende der menschlichen Geschichte unmittelbar vor der Parusie Christi. Offenb. 17, 5. 7. wird als Mysterium bezeichnet der zukünftige Untergang „Babels“, der grossen und mächtigen, die Art wie „das Weib“ wüste gemacht werden und „das Thier“ ins Verderben gehen wird; Offenb. 1, 20. der geistige Zustand der sieben kleinasiatischen Gemeinden, welche ein Bild der allgemeinen Kirche sind, und die Gestaltung ihrer Zukunft; 10, 7. die einstige Weltherrschaft Christi, das Weltgericht und die damit verbundene völlige Einsetzung der Knechte Christi in ihr Erbe; 1 Cor. 15, 51. der Rathschluss Gottes, dass nicht alle Gläubigen sterben, alle aber an der Verklärung Antheil erhalten sollen, indem am jüngsten Tage beim Ertönen der letzten Posaunen, die in Christo Entschlafenen als Verklärte auferstehen, die Uebrigen aber lebend werden verwandelt werden; Eph. 5, 32. das Verhältniss Christi zur Kirche, insofern es ein dem ehelichen verwandtes sei; 1, 9 ff. dass in der Fülle der Zeit Alles, das Irdische wie das Himmlische, unter Christus als Haupt solle

zusammengefasst werden. Alles diess, wie es im göttlichen Rathschlusse seit Ewigkeiten vorherbestimmt worden, ist von Anfang an etwas den Menschen Verborgenes,[1] aber es wird im Laufe der Zeit immer mehr und mehr ihnen *enthüllt* (*φανεροῦται* vergl. Mc. 4, 22.: *οὐ γάρ ἐστί τι κρυπτὸν, ὃ ἐὰν μὴ φανερωθῇ· οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον, ἀλλ' ἵνα εἰς φανερὸν ἔλθῃ.* Röm. 16, 25.: *μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν.* vergl. Joh. 17, 6. Röm. 1, 19. 3, 21. 2 Cor. 2, 14. Col. 1, 26. 4, 3. 2 Tim. 1, 9. 10. Tit. 1, 3. Hebr. 9, 8. 1 Petr. 1, 20. 1 Joh. 3, 2. Bisweilen wird auch in diesem allgemeinen Sinne der Ausdruck *ἀποκαλύπτειν* gebraucht, z. B. Matth. 10, 26. 11, 25. 16, 17. Luc. 2, 32. 10, 21. 12, 2. Röm. 1, 17. 18. 2, 5. 8, 18. 19. 16, 25. Gal. 3, 23.). Diese Enthüllung geschieht in einer doppelten Weise 1) *durch Offenbarung* 2) *durch die Geschichte selbst.* Je mehr einerseits die Offenbarung, andererseits die Geschichte fortschreitet, desto mehr wird das Geheimniss Gottes erkannt. In Folge des Eintritts jeder neuen Offenbarung oder jedes neuen Wendepunktes in der Geschichte, schwindet gleichsam ein Siegel des Zukunftbuches, in das die Geheimnisse Gottes eingezeichnet sind (Offenb. 6, 1 ff. 8, 1 ff.).

§. 75.

1) *Die Enthüllung des Geheimnisses Gottes durch Offenbarung. Unter Offenbarung* (*ἀποκάλυψις* Matth. 11, 27. Luc. 2, 32. 10, 22. 1 Cor. 2, 10. 14, 6. 26. 30. 2 Cor. 12, 1. 7. Gal. 1, 12. 16. 2, 2. Eph. 1, 17. 3, 3. 5. Phil. 3, 15. 1 Petr. 1, 12. Offenb. 1, 1.) *versteht das N. T. die Enthüllung der göttlichen Geheimnisse noch vor ihrer Verwirklichung durch ausserordentliche directe göttliche Mittheilung* (*λαλεῖν* Hebr. 1, 1.). Diese Mittheilung geschieht durch das *Wort Gottes* (*ὁ λόγος, τὸ ῥῆμα*

---

[1] Damit stimmt auch überein Offenb. 5, 1., wonach das Buch der Zukunft mit sieben Siegeln verschlossen ist. Damit wird angedeutet, „die göttlichen Beschlüsse seien, ehe sie in Ausführung gebracht, oder von Gott selbst vor dem Ausgange klar offenbart werden, Niemand unter den unsterblichen Engeln und den sterblichen Menschen offenbar, Allen verschlossen und verborgen". (Vitringa).

τοῦ ϑεοῦ). Das Wort Gottes kann aber entweder durch *dynamische* Einwirkung vermittelst des göttlichen Geistes sich den Menschen mittheilen oder es kann *Fleisch und Blut annehmen* und so leibhaftig, in sichtbarer Weise, sich den Menschen darstellen. In ersterer Weise theilt sich Gott immer nur *einzelnen von ihm auserwählten Individuen* (ϑεοῦ ἄνϑρωποι 2 Petr. 1, 21.) mit, an die er sein Wort ergehen lässt, damit sie in seinem Namen der übrigen Menschheit seine Rathschlüsse mittheilen. Diese von Gott auserwählten Individuen bezeichnet das N. T. mit dem Namen *Propheten* (οἱ προφῆται vergl. Matth. 5, 12. 10, 41. 11, 9. 13, 17. 14, 5. 21, 26. 23, 29 ff. 34. Joh. 7, 52 f. 8, 52. Apost. 7, 48. 52. Röm. 11, 3. Apost. 10, 7. 11, 10. 18. 18, 20. 24.). Die zweite Weise der Offenbarung ist geschehen *in Christo*, in welchem das Wort Gottes, welches *an* die Propheten nur erging, *leibhaftig erschienen*, in Fleisch und Blut unter den Menschen aufgetreten ist. Von der ersten Art der Offenbarung ist die Rede z. B. Luc. 3, 2.: ἐπ' ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα ἐγένετο ῥῆμα ϑεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην τὸν Ζαχαρίου υἱὸν vergl. 1 Cor. 14, 6. 26. 30. 2 Cor. 12, 1. 7. Gal. 1, 12. 16. 2, 2. Eph. 3, 3. 5. Phil. 3, 15. 1 Petr. 1, 12. Offenb. 1, 1. 11.; von der zweiten Art: Joh. 1, 14. καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐϑεασάμεϑα τὴν δόξαν αὐτοῦ. vergl. Luc. 2, 32. Joh. 3, 32—34. Matth. 11, 27. Luc. 10, 22. Beide Arten werden Joh. 10, 35 und 36 einander gegenübergestellt, wenn hier zuerst gesprochen wird von solchen, πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ ϑεοῦ ἐγένετο, dann von dem ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασε καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον, ebenso Hebr. 1, 1.: πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ ϑεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ. Seitdem das Wort Gottes leibhaftig unter den Menschen erschienen ist, hat im Allgemeinen die erstere Art der Offenbarung aufgehört oder sie hat wenigstens in sofern einen andern Charakter erhalten, als sie nun eine durch das *Fleisch gewordene* Wort vermittelte ist.

Die *erstere* Art der Offenbarung geschah in dreifacher Form: entweder wurde sie dem Menschen in wachem Zustande bei vollkommen klarem Bewusstsein *durch Erscheinun-*

gen oder *Stimmen vom Himmel* zu Theil (vergl. z. B. Matth. 3, 17. 17, 5. Luc. 1, 19. 2, 9. 24, 23. Joh. 12, 28. Apost. 1, 10. 11. 9, 4.), oder im Zustande des Schlafes *durch Träume* (*κατ' ὄναρ* Matth. 1, 20. 2, 12. Apost. 16, 9.), oder im Zustande der *Verzückung* (*ἔκστασις* Apost. 10, 10. 11, 5. 22, 17.) oder *des im Geiste Seins* (*εἶναι ἐν πνεύματι* Offenb. 1, 10. 4, 2. 17, 3.) *durch Visionen* (*ὀπτασίαι* 2 Cor. 12, 1. Apost. 26, 19.).

Jede solche Offenbarung hat den Zweck, von dem, der sie empfängt, *verkündigt* zu werden. Geschieht diess, so wird sie eben dadurch zur *Weissagung* (*προφητεία* Matth. 13, 14. 2 Petr. 1, 20. 21. Offenb. 1, 3. 22, 7. 10. 18. 19. u. ö.). *Offenbarung und Weissagung gehören mithin eng zusammen, keine kann ohne die andere gedacht werden, sie verhalten sich zu einander wie Ursache zur Wirkung.*

Die *zweite* Art der Offenbarung hat zwei Stadien durchlaufen. Das erste Stadium ist das der *sinnlichen* Gegenwart und der *sinnlichen* Rede des Wortes unter den Menschen, das zweite Stadium ist das der *geistigen* Gegenwart und der *geistigen* Mittheilung des Fleisch gewordenen Wortes durch Vermittelung des heiligen Geistes, den der Sohn vom Vater gesendet. Diese Offenbarung ist die *absolute* Enthüllung der göttlichen Geheimnisse (Joh. 16, 13.), aber sie erfolgt nicht plötzlich, mit Einem Male, sondern schreitet allmählich fort. Darum ist denn auch seit der Fleischwerdung des Wortes noch Vieles räthselhaft und dunkel (1 Cor. 13, 9.: *ἐκ μέρους γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν* V. 12.: *βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι*). Noch sind trotz der in Christo geschehenen Offenbarung unerforschlich Gottes Gerichte und unergründlich seine Wege, noch hat Niemand des Herrn Sinn *vollständig* erkannt (Röm. 11, 33 f. vergl. Eph. 3, 8.). Aber es wird die Zeit kommen, in der in Bezug auf die Geheimnisse Gottes alles Stückweise unsrer Erkenntniss beseitigt, wir vollkommen klar des Herrn Wege überschauen können (1 Cor. 13, 10. 12.).

Insofern die Erscheinung Christi und die durch ihn zu bewirkende Erlösung der Hauptgegenstand der göttlichen Rathschlüsse war, haben alle Offenbarungen vor Christo die-

sen zum Gegenstande, die Weissagungen sind daher Weissagungen auf Christum hin, die Erscheinung Christi selbst ist ihre Erfüllung.

§. 76.

2) *Die Enthüllung der göttlichen Geheimnisse durch die Geschichte.* Durch die Geschichte werden die Geheimnisse Gottes enthüllt:

a) Indem in ihr die göttlichen Rathschlüsse *zur Ausführung kommen.* Insofern nun die Erscheinung Christi und die durch ihn zu bewirkende Erlösung sammt der Stiftung der Kirche der Hauptgegenstand des göttlichen Rathschlusses war, ist durch den wirklichen Eintritt dieser Erlösung und durch die wirkliche Gründung der Kirche das göttliche Geheimniss in relativ *vollendeter* Weise enthüllt (2 Tim. 1, 9.: *ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων, φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Eph. 3, 9 ff.: *τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι, ἵνα γνωρισθῇ νῦν διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων, ἣν ἐποίησεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* vergl. V. 3 ff. 1, 9. 6, 19. Matth. 13, 11. Mc. 4, 11. Luc. 8, 10. Röm. 11, 25. 16, 25. 1 Cor. 15, 51. Col. 1, 26 ff. 2, 2. 4, 3. 2 Tim. 1, 10. Tit. 1, 3. 1 Petr. 1, 20.), jedoch eben auch nur in *relativ* vollendeter Weise desshalb, weil mit der ersten Erscheinung Christi nur erst *potentiell,* noch nicht *thatsächlich* die Erlösung vollbracht ward, auf welche der göttliche Rathschluss es abgesehen hat.

b) Indem die Geschichte die erst künftig zu realisirenden göttlichen Rathschlüsse schon *typisch darstellt.*

So ist die Ruhe Gottes am siebenten Tage nach den sechs Tagewerken der Schöpfung ein Typus der ewigen Ruhe, in welche die Menschheit nach Vollendung ihrer Werktagszeit eingehen soll (Hebr. 4, 1—11.); Adam und die von ihm ausgehende allgemeine Wirkung ist ein Typus Christi und der von ihm ausgehenden auf die gesammte Menschheit sich erstreckenden erlösenden Wirkung (Röm. 5, 14.); die Errettung

des Noah und seiner Familie aus der Sündfluth ist ein Typus der durch Christus zu bewirkenden Erlösung (1 Petr. 3, 21.). Ebenso ist Israel ein Typus des Messias.[1] Dahin gehört die Bezeichnung Israels als des *παῖς τοῦ θεοῦ* (Luc. 1, 54.), während sonst der *Messias* in dieser Weise benannt wird (Matth. 12, 28. Apost. 3, 13. 26. 4, 27. 30. vergl. Matth. 2, 15.). Ebenso sind alle grossen Persönlichkeiten dieses Volkes Typen Christi. So *Isaak* als Sohn der Verheissung (Gal. 4, 28. Röm. 9, 7 ff.), *Moses* als Prophet (Apost. 3, 22. 7, 39.), als Gesetzgeber (Matth. 5, 17 ff.), als Vermittler eines Bundes zwischen Gott und den Menschen (2 Cor. 3, 6 ff. Hebr. 8, 6. 9, 15. 12, 24.), als Retter der dem Tode Verfallenen (Joh. 3, 14 f.); *David* wird wie der Messias *παῖς τοῦ θεοῦ* genannt (Luc. 1, 69. Apost. 4, 25.). Ebenso ist er Typus desselben durch sein Geschlecht (Apost. 2, 30. 13, 23. Röm. 1, 3. 15, 12. Offenb. 5, 5. 22, 16.), durch seinen Geburtsort (Matth. 2, 5 f. Luc. 2, 11. Joh. 7, 42.), durch seine Herrschaft (Mc. 11, 10. Luc. 1, 32. Apost. 15, 16. Offenb. 3, 7.), durch sein Verhalten, z. B. durch den Eifer, der ihn verzehrte, um Israel zum wahren Hause Gottes zuzurichten (Joh. 2, 17.), endlich durch seine Schicksale, z. B. durch den Hass, der ihm um Gottes willen zu Theil ward (Joh. 15, 25.), dadurch, dass sogar der, dem er sein ganzes Vertrauen geschenkt hatte, sein Tischgenosse, ihn verrieth (Joh. 13, 18. 17, 12. Apost. 1, 16.), aber auch durch das Schicksal dieses letzteren (Apost. 1, 20.). End-

[1] *Martensen*, Dogmatik §. 123: „Das auserwählte Volk ist das typische Volk. Der Begriff des Typischen ist unzertrennlich vom Begriff einer teleologischen Entwickelung, wo das Gegenwärtige mit dem Zukünftigen geschwängert ist, wo der Endzweck durch alle seine Voraussetzungen hindurch wirkt. Gleich wie das Reich der Natur voll ist von Typen für das Reich des Geistes, wie jede bedeutendere Mythologie die Vorbilder für die geschichtliche Zukunft des Volkes enthält: so ist die Geschichte Israels der heilige Typus für das Reich der Gnade, welches in der Fülle der Zeit kommen soll. Die Geschichte Israels ist ein Abbild vom Schicksal der wahren Kirche in der Welt, von Gottes richtender und erlösender Regierung derselben (1 Cor. 10, 11.); seine Einrichtungen sind ein Schattenriss der zukünftigen Güter (Hebr. 10.); seine grossen Persönlichkeiten sind die Typen des, der in der Fülle der Zeit kommen soll."

lich ist *Jesaias* ein Typus auf Christum einmal um des Unglaubens willen, den seine Predigt fand (Joh. 12, 38. Matth. 15, 7. 8. Mc. 7, 6f.), andererseits um der Verstockung willen, die sie hervorrief (Joh. 12, 40.). Da nun Israel der Typus des Messias ist, so sind alle die wichtigsten Schicksale dieses schon in jenes Geschichte vorgebildet. So ist der Aufenthalt des Messias in Aegypten vorgebildet durch den des Volkes daselbst (Matth. 2, 15.), die 40 Tage des Messias in der Wüste (Matth. 4, 1 ff.) durch den vierzigjährigen Aufenthalt des Volkes ebenfalls in der Wüste, die Erhöhung des Messias am Kreuze zur Rettung der Glaubenden durch die Erhöhung der Schlange in der Wüste durch Moses (Joh. 3, 14 f.). Ebenso ist sein Tod vorgebildet durch die Schlachtung des Passahlammes (1 Cor. 5, 7. Joh. 10, 14. 36.), sein im Tode dargebrachtes Opfer durch die fortwährenden Opferungen unter dem alten Bunde (Hebr. 10, 11 ff.), sein dreitägiges Sein im Herzen der Erde durch das dreitägige Sein des Propheten Jonas im Leibe des Wallfisches (Matth. 12, 40. 16, 4. Luc. 11, 29.). Der Vorläufer des Messias, der ihm den Weg zu bereiten bestimmt ist, hat sein Vorbild in der Person des Elias (Matth. 11, 14. 16, 14. 17, 10 ff. Mc. 6, 15. 8, 28. 9, 11 ff. Luc. 9, 19. Joh. 1, 21. 25.), der Antichrist in der Person des Bileam (2 Petr. 2, 15. Jud. 11. Offenb. 2, 14.).

Ebenso ist auch das messianische Reich und die wahre Beschaffenheit seiner Glieder schon vorgebildet durch die Israelitische Theokratie und deren Glieder (Röm. 2, 29. Gal. 3, 29.), sowie jener Schicksale durch dieser Schicksale. So hat die Glaubensgerechtigkeit der Glieder des messianischen Reiches ihr Vorbild in der Glaubensgerechtigkeit des Abraham (Gal. 3, 8. Röm. 4, 16.), der Bund, den der Messias zwischen Gott und den Menschen vermittelt, in dem durch Moses vermittelten (Matth. 26, 28. Mc. 14, 24. Luc. 22, 10. 1 Cor. 11, 25. 2 Cor. 3, 6. 14. Gal. 4, 24. Hebr. 7, 22. 8, 6—10. 9, 15. 12, 24. 13, 20.), die wahre Herzensbeschneidung, wie sie durch den Messias bewirkt wird, d. h. die Aufhebung der Macht des Fleisches zur Sünde, in der äusseren Fleisches-Beschneidung (Röm. 2, 28. Col. 2, 11.), die Taufe einmal

schon vorbereitend in der Rettung des Noah mittelst des Wassers (1 Petr. 3, 21.), sodann aber namentlich in der wunderbaren Rettung Israels aus Aegypten durch das rothe Meer und durch die Wolkensäule (1 Cor. 10, 2.), das heilige Abendmahl in dem in der Wüste wunderbar ihnen gespendeten Manna und in dem Tranke aus dem von Moses geöffneten Felsen (Joh. 6, 49. 50. 1 Cor. 10, 4.). Aber auch die Strafe, welche die Ungläubigen und Widerspenstigen durch den Messias erwartet, ist bereits durch jene vorgebildet, welche in der Wüste umkamen, ohne das gelobte Land gesehen zu haben (1 Cor. 10, 1—11. Hebr. 3, 8—19.).

§. 77.

Mit Rücksicht auf das eben beschriebene Verhältniss Gottes zur Welt, legt das N. T. Gott eine Reihe von Eigenschaften bei.

Als die beiden Grundeigenschaften Gottes in dieser Beziehung erscheinen im N. T. *die Liebe* und *die Weisheit.*

1) *Die Liebe.*

Liebe wird Gott in seinem Verhältniss zur bestehenden Welt zugeschrieben, *insofern er die Welt dem Ziele, zu dem er sie geschaffen, auch wirklich entgegenführt, insofern er sich wirklich der Welt aufschliesst und sie seines Wesens theilhaftig macht, und damit diess geschehen könne, kein Opfer, auch nicht die Darangabe des Theuersten, scheut.* So wird namentlich die Sendung des Sohnes in die Welt und die Dahingabe desselben in den Tod, um die Menschen zu erlösen und zu beseligen, als Akt der Liebe bezeichnet (Joh. 3, 16. Röm. 5, 8. 8, 32. 37. 39. 1 Joh. 4, 9. 10. 11. 16. vergl. 3, 16. Offenb. 1, 5.). Ueberhaupt leitet das N. T. jegliches Verhalten, jegliche Thätigkeit Gottes der bestehenden Welt gegenüber, zuletzt von der Liebe ab, die Liebe ist ihre letzte und höchste Quelle. Jegliche Eigenschaft, welche Gott in seiner Beziehung zur Menschheit beigelegt wird, ist nur eine Offenbarung derselben (vergl. Joh. 14, 21. 23. 16, 27. 17, 23. Eph. 2, 4. 3, 19. Col. 3. 12. 2. Cor. 13, 11. 13. 2. Thess. 2, 13. 16. 1 Joh. 3, 1. Offenb. 3, 19.).

2) *Die Weisheit.*

Insofern Gott mit klarem Bewusstsein vor Ewigkeiten die Wege, auf denen er die Welt ihrem Ziele entgegenführen will, bestimmt hat, und mit ebenso klarem Bewusstsein diesen Weltplan in der Geschichte, sowohl im Allgemeinen als im Einzelnen, durchführt, wird ihm Weisheit zugeschrieben (σοφία καὶ γνῶσις Röm. 11, 33. 16, 27. 1 Cor. 1, 19. 2, 7 ff. Eph. 3, 10. Col. 2, 3. [1 Tim. 1, 17. Jud. 25.]). Wie die Weisheit thätig war, ehe noch die Welt gegründet war, in der Feststellung seines ewigen Rathschlusses hinsichtlich der Welt, so offenbart sie sich in seinem Verhalten der bestehenden Welt gegenüber, in der Art, in welcher Gott in die Welt und ihre zeitliche Entwicklung eingeht. In letzterer Hinsicht ist diese Weisheit eine πολυποίκιλος σοφία (Eph. 3, 10.) d. h. eine in den mannichfaltigen Erscheinungen der Welt hervortretende, und es wird die Fülle und der Reichthum derselben gepriesen (Röm. 11, 33: ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ. vergl. Col. 2, 3: πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως). Als solche hat sie zwei Seiten. Die *eine* Seite (vergl. z. B. Eph. 3, 10.) zeigt sich darin, dass die gesammte Thätigkeit Gottes in der bestehenden Welt eine nicht willkührliche, sondern bis in das Kleinste und Einzelnste *planmässige* und *normirte*, nämlich eine seinem ewigen Weltplane schlechthin entsprechende ist, so dass Alles, was Gott thut, in Beziehung steht zu seinem ewigen Weltzweck: der Verklärung der Welt in das Wesen Gottes, dass Gott nichts thut, ohne dabei seinen ewigen Weltzweck im Auge zu haben, auch das Einzelne nicht blos um dieses selbst willen und als etwas vom Ganzen Abgesondertes thut, sondern als etwas, das zum Ganzen und zum Weltzweck in Beziehung steht, so dass die gesammte Thätigkeit Gottes eine einheitliche und vollkommen bewusste ist. Die *andere* Seite (vergl. Römer 11, 33.) zeigt sich darin, dass Gott Alles so thut, dass dadurch sicher und in der geeignetsten Weise sein ewiger Weltzweck erreicht werde, insbesondere darin, dass er die geeignetsten Organe, solche, die wirklich dazu dienen, seinen Zweck in angemessenster Weise zu erreichen, und in der richtigen Zeit, in seinen Dienst nimmt.

Sofern Gott Weisheit zugeschrieben wird mit Rücksicht auf die Art und Weise, in der er den Weltplan *entworfen*, ist, da diese Entwerfung ein vorzeitlicher, ewiger Akt ist, auch die Weisheit Gottes *eine schon von Ewigkeit her in Gott vorhanden gewesene.* Als solche vorzeitliche, von Ewigkeit her in Gott vorhanden gewesene, ist sie ursprünglich von den Menschen *unerkannt*, ist ihnen *verborgen* (1 Cor. 2, 7: *θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων.* vergl. Eph. 3, 9.). Sie wird jedoch dadurch *offenbar*, dass sich der ewige Weltplan Gottes in der Geschichte realisirt (1 Cor. 2, 10. Eph. 3, 10.), und zwar stufenmässig in demselben Grade immer offenbarer, in welchem der Weltplan zur Ausführung kommt. Insofern die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch und die durch ihn bewirkte Erlösung der Hauptwendepunkt in der Geschichte ist, ist in ihm auch vorzugsweise die göttliche Weisheit ans Licht getreten. Wenn in ihm von Ewigkeit her alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss verborgen sind (Col. 2, 3: *ἐν ᾧ εἰσι πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι*), so musste mit seiner Offenbarung auch die in ihm verborgene Weisheit offenbar und offenkundig werden (1 Cor. 1, 30: *Χριστὸς ἐγενήθη ἡμῖν σοφία ἀπὸ θεοῦ*) und sie wird es noch mehr durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Menschheit, welcher in die Tiefen des göttlichen Wesens hineinblickt (1 Cor. 2, 10: *τὸ πνεῦμα ἐρευνᾷ καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ*), und daher dem Menschen erschliessen kann, was bisher kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, und in keines Menschen Herz gekommen ist (1 Cor. 2, 9 ff.). In dem Sohne Gottes und in dem heiligen Geiste ist daher die göttliche Weisheit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgestiegen (*ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη* Jak. 3, 15. 17.) und hat sich den Menschen mitgetheilt als eíne alle weltliche Weisheit unendlich überstrahlende und verdunkelnde (1 Cor 1, 19 f. 25. 27.). In Folge dessen kann sie von der Kirche und ihren Dienern verkündigt werden (Eph. 3, 10. 1 Cor. 2, 6 ff.), wenn auch immerhin, so lange Christus noch nicht vollständig offenbar geworden ist, noch viele Räth-

sel. und Dunkelheiten dem Menschen übrig bleiben (Röm. 11, 33 f.).

§. 78.

Wenn die Liebe und Weisheit die beiden Grundeigenschaften Gottes der Welt gegenüber sind, so kommen sie beide jedoch, insofern sie gegenüber den einzelnen Lebenskreisen und Weltzuständen eine eigenthümliche Gestalt annehmen, in concreto in einer Menge *einzelner* Eigenschaften zur Offenbarung.

Betrachten wir zunächst das Verhältniss derselben zu den vernünftigen Geschöpfen, *abgesehen von deren sündigem Zustande*, so finden wir, dass die göttliche Liebe und Weisheit diesen gegenüber sich als *Wohlwollen*, *Wahrhaftigkeit* und *Treue* darstellen.

1) *Wohlwollen.*

Die vernünftige Creatur ist wie die unvernünftige vermöge der Schöpfung noch nicht in dem Zustande der Vollendung, welcher für sie bestimmt ist. Jedoch unterscheidet erstere sich dadurch wesentlich von der letzteren, dass während *dieser unmittelbar* durch den Schöpfer der Zustand ihrer Vollendung *mitgetheilt* werden wird (Röm. 8, 20 ff. Offenb. 20, 11. 21, 1 ff.), *jene* ihr Ziel nicht ohne *eigene* Thätigkeit erlangen soll. Diese eigene Thätigkeit ist jedoch nicht möglich ohne die segenspendende väterliche Mitwirksamkeit Gottes (*εὐλογεῖν*, *ἀγαθοποιεῖν*, *χάρις*. Luc. 2, 40. 1 Cor. 3, 6—10.). *Sofern nun Gott der vernünftigen Creatur behufs der Erreichung ihres Ziels diese seine väterliche Mitwirksamkeit angedeihen lässt, sofern er ihr ohne Rücksicht auf Würdigkeit oder Unwürdigkeit stets zu Theil werden lässt, was ihr gut und heilsam und zur Erreichung ihres Zieles nothwendig ist, wird ihm Wohlwollen zugeschrieben.* Das N. T. *beschreibt* diese Eigenschaft mehr, als dass es sie durch einen *besondern* Ausdruck bezeichnete.[1] So weist es z. B. darauf hin, dass Gott gleichmässig über Böse und Gute seine Sonne aufgehen und regnen lasse über

[1] Der Ausdruck *χρηστός* gehört nicht hierher, da er die milde Gesinnung Gottes speciell gegen die *Sünder* bezeichnet, vergl. darüber S. 187.

Gerechte und Ungerechte (Matth. 5, 45.), dass er auch den Heiden sich nicht unbezeugt lasse, vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten gebe, mit Speise und Freude die Herzen erfülle (Apost. 14, 17.), dass alle gute und alle vollkommene Gabe von ihm komme (Jak. 1, 17), er mit jeglichem geistigen Gute segne (Eph. 1, 3. 1 Cor. 3, 6 f.). Am häufigsten wird, um diese wohlwollende Gesinnung Gottes gegen die Menschen anzudeuten, er als *Vater derselben* bezeichnet (z. B. Matth. 5, 45 ff. 6, 6. 8. 18. 32. 7, 11. 18, 14. 23, 9.).

2) *Wahrhaftigkeit und Treue.*

Gott wird *wahrhaft* (ἀληθής) genannt, *insofern alle Offenbarungen Gottes, seien es Worte oder Thaten, ein treuer Ausdruck seines Wesens und seiner Gedanken sind, in wirklicher Uebereinstimmung mit diesen stehen, insofern also jede Disharmonie, jeder Widerspruch zwischen Gott einerseits und seinen Offenbarungen andererseits schlechthin undenkbar ist.*[1] Auf diese Wahrhaftigkeit Gottes wird z. B. Joh. 3, 33. hingewiesen, wenn gesagt wird, dass diejenigen, welche das Zeugniss des Messias aufnehmen, damit besiegeln, dass Gott ἀληθής sei, d. h. durch ihre Annahme des Zeugnisses Jesu die thatsächliche Erklärung geben, dass Gott, der Jesum gesandt hat, durch ihn die Wahrheit rede. Ebenso gehört hierher Joh. 8, 26. 17, 17. In der letzteren Stelle wird das Wort Gottes als Wahrheit bezeichnet, insofern es der vollkommen entsprechende Ausdruck seiner Gedanken ist. Ferner in der Stelle Röm. 3, 4. vergl. 15, 8. wird Gott ἀληθής genannt im Gegensatz zu ψεύστης, insofern er durch Erfüllung der

[1] In etwas weiterem Sinne nimmt den Begriff der ἀλήθεια Gottes *Beck* a. Schr. S. 158: „Gott ist *Wahrheit* eigen nicht nur sofern sein Wissen für Irrthum, Trug und Lüge unzugänglich ist, wechsel- und schattenloses Licht, seine Gedanken übereinstimmen mit seinem Wissen, seine Wege in Wort und Werk mit seinen Gedanken: sondern auch sofern Gott seinem Wissen gemäss die Welt schafft und trägt in einer Weise, in welcher durch alle Lebens-Gestalten und Veränderungen hindurch seine Gedanken abgeprägt werden und sich rechtfertigen als das einzig beständige Gesetz, als die für und für bleibende Lebensform, ausserhalb welcher Irrthum und Lüge beginnt. Ps. 119, 90 f. 89, 3. 6. 9. Jes. 43, 9 f. Dan. 9, 13. Joh. 8, 44. 47. vergl. 18, 37: sie ist der allweg beständige Gottes-Gedanke, und der gedankentreue Gottesweg."

den Menschen gegebenen Verheissungen die Uebereinstimmung seines Wortes mit seinem Wesen beweist. In demselben Sinne heisst Gott Tit. 1, 2. ἀψευδής, und Hebr. 6, 18. wird auf die Unmöglichkeit hingewiesen, dass Gott lüge.[1]

Insofern nun die Offenbarung der göttlichen Wahrheit *überall und zu allen Zeiten wesentlich dieselbe ist, Gott das einmal gesprochene Wort nicht wieder zurücknimmt, sondern in seinen Aussagen sich stets gleich bleibt und ebenso die Thaten seinem Worte entsprechen,* wird ihm *Treue* (πίστις) zugeschrieben[2] (Röm. 3, 3. 2 Cor. 1, 18. Hebr. 10, 23. 2 Tim. 2, 13: ἐκεῖνος πιστὸς μένει, ἀρνήσασθαι ἑαυτὸν οὐ δύναται. 1 Joh. 1, 9 f.: wo πιστός und ψεύστης einander gegenübergestellt werden).

§. 79.

Gegenüber den sündigen Geschöpfen, d. h. denjenigen, die sich feindlich dem göttlichen Willen entgegenstellen, die Verwirklichung desselben zu hindern und ihren eignen Willen

---

[1] Nicht gehört, wie manche Ausleger (z. B. Euthymius, Cyrillus, Theophyl., in neuerer Zeit Kling) meinen, die Bezeichnung ἀληθινός Joh. 7, 28. hierher, denn dieses bedeutet hier, wie sonst immer, nicht *wahrhaft*, sondern: *wesentlich, wirklich.* Durch ἀληθινός wird das *Wirkliche* dem blossen *Schein*, dem bloss *Vorgegebenen*, durch ἀληθής das *Wahre* dem *Unwahren*, der *Lüge*, gegenübergestellt. Jesus will in der angeführten Stelle sagen: Ihr behauptet mich und meinen Ursprung zu kennen und doch meint ihr, ich sei von mir selber gekommen, handle nur aus selbstischen Motiven, suche das Volk zu verführen (V. 12.). Dadurch zeigt ihr, dass ihr mich, wenn auch leiblich, doch in Wahrheit nicht kennt. Denn es ist eine *wirkliche, wesenhafte Person* vorhanden, welche mich gesandt hat, und die ihr nicht kennt.

Dagegen liegt derselbe Gedanke, welcher sonst durch ἀληθής ausgesprochen wird, auch in dem ὁ ἀμήν Offenb. 3, 14. „Der *Wahrlich* ist der, der bei Allem, was er sagt, in Aufdeckung der verborgenen Tiefen des Herzens, in Drohung und in Verheissung, stets mit vollem Rechte das *wahrlich* hinzufügen kann, während Allem, was ein kurzsichtiger Mensch spricht, überall ein *Fragezeichen* zur Seite geht, und zwar um so mehr, je zuversichtlicher er redet“ (*Hengstenberg*, Comment. zur Apok. I. S. 244.).

[2] Vergl. *Beck*, a. Schr. §. 162: „*Wahrhaftigkeit* und *Treue*, gemäss welcher seine weise und heilige Willensbestimmung sammt Wort und Werk durch alle Zeit-Entwicklungen hindurch in lebendiger Einheit als die allbeständige Lebens-Ordnung der Liebe sich behauptet, auch wo den veränderten Umständen gemäss der Ausdruck in Wort und Werk sich ändert.“

zur Geltung zu bringen suchen, erweist sich die göttliche Liebe und Weisheit als *Gerechtigkeit* (δικαιοσύνη Joh. 17, 25. Röm. 3, 5. 25. 26. 2 Thess. 1, 5. 1 Joh. 1, 9. 2, 29. 3, 7. Offenb. 15, 3. 16, 5, 7. 19, 2.), worunter diejenige göttliche Eigenschaft verstanden wird, *vermöge deren Gott sich gegen die vorhandene Sünde negativ verhält, diese wie von seiner Gemeinschaf tausschliesst, so von einer bleibenden Wirklichkeit in der Welt abhält.*[1] Die Gerechtigkeit ist mithin zugleich die den sündigen Geschöpfen gegenüber in Wirksamkeit tretende göttliche Heiligkeit (vergl. Offenb. 16, 5.). Wie Gott vermöge seiner Heiligkeit über alles Gemeine, mithin auch über die Sünde, erhaben ist, so will er auch, dass die vernünftigen Geschöpfe, welche für seine Gemeinschaft geschaffen sind, sich von der Sünde lossagen, und indem er sich demgemäss als ein die Sünde in ihnen ausschliessender offenbart, wird er der Gerechte genannt.

Das die Sünde aus der Welt Ausschliessen kann jedoch in doppelter Weise zu Stande kommen, wesshalb die göttliche Gerechtigkeit wesentlich eine *doppelte* Seite hat. Es kann zu Stande kommen entweder dadurch, *dass Gott die Sünder selbst aus seiner Gemeinschaft und aus der Gemeinschaft der vollendeten Welt gänzlich ausschliesst,* indem er sie *richtet* (κρίνειν Röm. 2, 5—10. 3, 6. 2 Thess. 1, 6. 7. Hebr. 10, 31. 12, 23. 29. Jak. 4, 12. 1. Petr. 1, 17. Offenb. 14, 7.), oder dadurch, *dass Gott die Sünde vergibt* (ἀφιέναι τὴν ἁμαρτίαν Matth. 6, 12—15. 9, 6. 12, 31. f. 18, 35. Luc. 5, 21. Apost. 8, 22. Röm. 4, 7. Jak. 5, 15. 1 Joh. 1, 9. ἐπικαλύπτειν τὴν ἁμαρτίαν Röm. 4, 7.), *den sündigen Menschen für gerecht erklärt* (δικαιοῦν Apost. 13, 39. Röm. 3, 26. 30. 4, 5. 8, 30. 33. Gal. 3, 8.), *ihn reinigt von der Sünde* (καθαρίζειν ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας 1 Joh. 1, 7. 9. vergl. Apost. 15, 9. Eph. 5, 26. Tit. 2, 14. Hebr. 9, 14.

---

[1] *Nitzsch*, System §. 80. Anm. 2: „Dadurch, dass das Böse auch in der Welt von einer bleibenden Wirklichkeit abgehalten und seiner Nothwendigkeit ewig beraubt, dass also das Gute in seiner ausschliesslichen Ewigkeit bewahrt wird, dadurch erweiset sich die *Gerechtigkeit* Gottes. Dieser Begriff umschliesst alle Momente, nach welchen von Recht und Gerechtigkeit in der heiligen Schrift die Rede ist."

10, 2. vergl. Offenb. 1, 5: λύειν ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν.), *seine feindliche Gesinnung umwandelt in eine freundliche* (καταλλάσσειν Röm. 5, 10f. 2. Cor. 5, 18—20. vergl. den Ausdruck ἁγιάζειν Joh. 17, 17. 19. Apost. 20, 32. 26, 18. 1 Cor. 1, 2. Eph. 5, 26. 1 Thess. 5, 23. Hebr. 2, 11. 10, 10. 14. 29. 13, 12.). Der letztere Fall ist nur da möglich, wo das geistige Leben des Menschen noch nicht *völlig* erstorben ist und daher die Sünde noch nicht ihren höchsten Grad erreicht hat (Matth. 12, 31. Mc. 3, 29. Hebr. 6, 4. 10, 26ff.), wie denn auch ein Gericht über die Sünde in der stellvertretenden Person Jesu die nothwendige Voraussetzung bildet (κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί Röm. 8, 3. 3, 25. Gal. 3, 13. 2 Cor. 5, 21.). In dem ersteren Sinne ist von Gerechtigkeit Gottes die Rede: 2 Thess. 1, 5f. 2 Tim. 4, 8. Offenb. 15, 3. 16, 5. 7. 19, 2., in dem zweiten: 1 Joh. 1, 9: ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πιστός ἐστι καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας. vergl. 2, 1f. und Röm. 3, 24—26: δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι — εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ — εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.[1] Sofern Gott in dem *ersteren* Sinne seine Gerechtigkeit offenbart, erweist er sich als *Richter* (ὁ κριτής Apost. 10,

---

[1] Ungenau bestimmt daher *Hengstenberg* den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, wenn er sagt: „Die Gerechtigkeit äussert sich darin, dass er jedem das Seine zutheilt, seiner Kirche Heil, seinen Feinden Verderben." (Comment. zur Offenb. Joh. II. S. 184.). Vergl. dagegen *Rothe*, theol. Ethik 2. Bd. S. 203. Anm. 2: „Es ist durchaus irreleitend, wenn man die göttliche Gerechtigkeit in ihrer Beziehung auf die Sünde auf das *Bestrafen* derselben, nämlich diess Wort in seiner herkömmlichen Bedeutung genommen, beschränkt, die wirkliche Aufhebung derselben aber andern göttlichen Eigenschaften allein zuweist. Das ist eine halbe und schlechte Gerechtigkeit, die es zu nichts Weiterem bringt, als dass sie durch peinliche Vergeltung ihren Muth kühlt, und zwar nicht einmal *an der Sünde selbst*, der es doch eigentlich gelten sollte, sondern *nur an dem Sünder*, und die sich damit begnügt. Die rechte Gerechtigkeit ruht nicht, *bevor sie nicht die Sünde ausgerottet hat*, und ausdrücklich *hierauf* geht ihr Absehen bei allem Strafen. Der Apostel der göttlichen Gnade, Paulus, verstand den Begriff der Gerechtigkeit besser, wenn er die δικαίωσις des sündigen Menschen *aus Gnaden* (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) *gerade mit der* δικαιοσύνη *Gottes* in ein specifisches Causalitätsverhältniss setzte."

42. 2 Tim. 4, 8. Hebr. 12, 23. Jak. 4, 12. 5, 19.), sofern in dem *zweiten*, als *Retter*, als *Heiland* (ὁ σωτήρ Luc. 1, 47. 1 Tim. 1, 1. 2, 3. 4, 10. Tit. 1, 3. 2, 10. 3, 4. Jud. 25.).

Die Gerechtigkeit Gottes, insofern sie sich im Gericht äussert, hat zur Voraussetzung das Missfallen Gottes an der Sünde, welches das N. T. als *Hass* (μισεῖν Hebr. 1, 9. Offenb. 2, 15.) oder als *Zorn*[1] (ὀργή, θύμος Röm. 1, 18. 2, 5. 9, 22. Eph. 2, 3. Hebr. 3, 11. 4, 3. Offenb. 11, 18. 14, 10. 15, 1.) bezeichnet. Das Gericht ist eben nur die Aeusserung dieses Hasses oder Zornes. Insofern Gott dieses Gericht *ausübt*, heisst er ein *verzehrendes Feuer* (Hebr. 12, 29: πῦρ καταναλίσκον), insofern er in der Ausübung seines Gerichts, da wo er einmal es zu verhängen beschlossen hat, *unerbittlich* (ἀνίλεως Jak. 2, 13.) ist, durch nichts Aeusseres sich bestimmen lässt, es zu mildern oder aufzuheben, wird ihm *Strenge* (ἀποτομία Röm 11, 22. vergl. 2, 6 ff. Gal. 6, 7 f. Eph. 6, 9.) zugeschrieben. Das Gericht selbst aber, insofern es eine Aeusserung der göttlichen Gerechtigkeit ist, heisst δικαιοκρισία (Röm. 2, 5.).

Die Gerechtigkeit Gottes, sofern sie sich in der Vergebung der Sünde, in Rechtfertigung, Reinigung, Versöhnung des Sünders offenbart, hat eine gegen die noch besserungs-

---

[1] *Beck*, a. Schr. S. 544 f.: „Die dem menschlichen Zorn anklebende Form der Sündhaftigkeit ist nicht das Wesentliche und Nothwendige des Zorns (Mc. 3, 5. Eph. 4, 26. 2 Cor. 11, 2.), sowenig dasselbe bei der Liebe der Fall ist; und so gewiss die letztere nicht als eine blos anthropopathische Phrase Gott zukommt, hat auch der Zorn innere Wahrheit bei dem lebendigen Gott, dessen Abbild die Menschennatur in all ihren wesentlichen Zügen ist. In die innere Ruhe und Seligkeit Gottes selbst wird damit keine Störung verlegt; denn nicht in seiner Transcendenz, nicht in der über Alles erhabenen Einzigkeit seines Lebens kommt Gott mit der Welt in Berührung, sondern in seiner Immanenz, in der Allem inne- und durch Alles wirkenden Energie seines Lebens, die nicht eine abstracte ist, sondern die concrete Gegenwart seines offenbarenden Wesens, göttliche Natur (θεία φύσις, θειότης) in der geschöpflichen Natur." — Ueber den Begriff der göttlichen ὀργή vergleiche auch *Dähne*, Entwickl. d. Paulin. Lehrbegr. Halle 1835. S. 21. und *Harless* zu Eph. 2, 3: „Zorn Gottes ist die jedem ihm Feindlichen entgegengesetzte feindliche Energie seiner Heiligkeit, die Rückwirkung der menschlichen ἁμαρτία, die ihrem Wesen nach ἔχθρα εἰς θεόν ist."

fähigen Sünder *milde* Gesinnung Gottes zur Voraussetzung, welche das N. T. in der Regel als *Güte* (χρηστότης[1] Röm. 2, 4. 11, 22. Eph. 2, 7. Tit. 3, 4. Luc. 6, 35. 1 Petr. 2, 3.) oder *Menschenfreundlichkeit* (φιλανθρωπία Tit. 3, 4.) bezeichnet. Sie äussert sich zunächst darin, dass er die Sünder um ihrer Sünde willen nicht ohne Weiteres verwirft, sondern nicht aufhört, auch ihnen Wohlthaten zu erweisen (vergl. Luc. 6, 35: αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς), dass er ihnen Zeit lässt zur Reue und Umkehr, ihre Sünden eine Zeit lang *übersieht* (ὑπεριδεῖν Apost. 17, 30.), unbeachtet lässt, Nachsicht mit ihnen übt (πάρεσις Röm. 3, 25.), Strafe und Gericht aufschiebt und mässigt. Sofern das Letztere geschieht, wird Gott auch *Geduld* (ἀνοχή Röm. 2, 4. 3, 26.) und *Langmuth*[2] (μακροθυμία Röm. 2, 4. 9, 22. 1 Petr. 3, 20. 2 Petr. 3, 9. 15.) beigelegt. Geduld und Langmuth sind demnach *specielle* Manifestationen der göttlichen Güte und Menschenfreundlichkeit, dabei aber um nichts weniger Offenbarungen der göttlichen Gerechtigkeit, sofern ja Güte und Menschenfreundlichkeit nur eine bestimmte Seite der Gerechtigkeit bezeichnen.

In demselben Verhältniss zur göttlichen Güte, Menschenfreundlichkeit und Gerechtigkeit stehen die beiden Eigenschaften der Barmherzigkeit und Gnade, von denen die erstere, die *Barmherzigkeit* (τὸ ἔλεος Luc. 1, 50. 58. 78. Röm. 9, 23. 15, 9. Eph. 2, 4. 1 Petr. 1, 3. σπλάγχνα Luc. 1, 78. οἰκτιρμοί Luc. 6, 36. Röm. 12, 1. 2 Cor. 1, 3.), Gott zugeschrieben wird, *insofern er mit dem elenden Zustande der Sünder, in den sie durch die Sünde gekommen sind, und in dem sie, wenn sie in ihm verbleiben, dem Untergange verfallen, inniges Mitleiden empfindet;* die andere, die *Gnade*[3] (χάρις Apost, 14, 26.

[1] In der Regel bestimmt man die χρηστότης als die freundliche Gesinnung Gottes gegen die Menschen als bedürftige und empfängliche Wesen überhaupt. So auch Nitzsch, System. §. 80. Das N. T. selbst schreibt sie jedoch Gott nur in Bezug auf die Sünder zu.

[2] Langmuth wird Gott zugeschrieben, insofern er „wartet auf Besserung, nichts übereilend, sondern dem Guten und Bösen Zeit lassend zur Reife" (Beck, a. Schr. S. 164.).

[3] Gnade wird Gott zugeschrieben, sofern er „die Sünde mit ihrer Schuld-

15, 20. 20, 32. Röm. 3, 24. 4, 16. 5, 15, 20 ff. 6, 1. 11, 6. 1 Cor. 15, 10. Gal. 1, 15. Eph. 1, 6 f. 2, 7 f. 1 Tim. 1, 14. 2 Tim. 1, 9. Tit. 2, 11. 3, 7. Hebr. 2, 9. 4, 16. 1 Petr. 5, 10.), *insofern er den Sündern die Mittel darreicht, um von ihrem Elende befreit zu werden und in das normale Verhältniss zu Gott zurückzukehren.* In ersterer Hinsicht wird Gott auch als *Vater der Barmherzigkeit* (ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν 2 Cor. 1, 3.) bezeichnet.[1]

§. 80.

Den von ihrer Sünde freigesprochenen, erlösten Geschöpfen gegenüber erweist sich Gott als *liebevoller Vater* (ὁ πατὴρ ἡμῶν Luc. 12, 32. Röm. 1, 7. 8, 15. 1 Cor. 1, 3. 2 Cor. 1, 2. Gal. 1, 4. 4, 6. Eph. 1, 2. Phil. 1, 2. 4, 20. Col. 1, 2. 1 Thess. 1, 1. 3. 3, 11. 13. 2 Thess. 1, 2. 2, 16. 1 Tim. 1, 2. Philem. 3. Jak. 1, 27. 3, 9. 1 Joh. 2, 1. 15. 16. 3, 1.), indem er das Wohlgefallen, das er an seinem eingeborenen Sohne hat (Matth. 3, 17. 17, 5. Mc. 1, 11. Luc. 3, 22. 2 Petr. 1, 17. vergl. Joh. 17, 24. Col. 1, 13.), auch auf sie überträgt (Col. 3, 12. 1 Thess. 1, 4. 2, 13. Joh. 14, 21. 23. 17, 26.), indem er sie als seine Kinder (τέκνα θεοῦ Röm. 8, 16. 17. 21. 9, 8. Eph. 5, 1.; υἱοὶ τοῦ θεοῦ Matth. 5, 9. 45. Luc. 6, 35. 20, 36. Röm. 8, 14. 19. 2 Cor. 6, 18. Gal. 3, 26. 4, 6. 7. Hebr. 12, 6—8. Offenb. 21, 7.) in seine Gemeinschaft aufnimmt (Joh. 17, 17. 19. 21. 24. Apost. 20, 32. 26, 18. 1 Cor 1, 2. Eph. 5, 26. 1 Thess. 5, 23. u. s. w.), ihnen Friede und Gnade (χάρις καὶ εἰρήνη Röm. 1, 7. 5, 1. 1 Cor. 1, 3. 2 Cor. 1, 2. Eph. 1, 2. u. s. w.) und am Ende auch das Erbe, nämlich: Ehre und Herrlichkeit, Leben und

---

und Leidens-Verfällung tilgt durch Vergebung und heilende Erlösung, alles zur Besserung und Beseligung der Gefallenen Nöthige darreichend" (Beck, a. Schr. S. 164.).

[1] Aus der obigen Darstellung geht hervor, dass die Gnade und Barmherzigkeit nicht, wie es oft dargestellt wird, der Gerechtigkeit *gegenüberstehen*, sondern eine bestimmte Seite derselben bilden. Gerechtigkeit ist die *allgemeine* Eigenschaft Gottes, aus welcher das N. T. ganz im Allgemeinen sein Verhalten gegen die Sünder ableitet, Gnade und Barmherzigkeit dagegen sind *besondere* Eigenschaften, in denen eine bestimmte Seite seines Verhaltens gegen die Sünder ihren Grund hat.

Unvergänglichkeit (Röm. 2, 7. 5, 21. 8, 17. 1 Cor. 15, 20. Jak. 1, 12. 1 Joh. 2, 25.) mittheilt.[1]

2) Verhältniss der einzelnen trinitarischen Personen zur Welt.

I. Verhältniss Gottes des Vaters zur Welt.

§. 81.

Der Vater ist es, der *vor aller Zeit* den Weltplan gemacht hat und ihn *in der Zeit* zur Ausführung bringt (1 Cor. 2, 7 ff. Eph. 1, 9 ff. 3, 10 f. 2 Tim. 1, 9.), er ist der *Urgrund, die letzte Ursache, aller Dinge* (1 Cor. 8, 6.: *ἐξ οὗ τὰ πάντα* vergl. Röm. 11, 36.), der *Schöpfer* der Welt (Röm. 1, 25. 11, 36. Eph. 3, 9. 4, 6. Col. 3, 10. 1 Petr. 4, 19.). Darum ist die Welt ursprünglich nur Eigenthum des Vaters, erst vom Vater erhält sie der Sohn zum Erbe (Hebr. 1, 2. Röm. 8, 17.). Ebenso ist der Vater allein *der ursprüngliche Herr der Welt* (*ὁ μόνος δυνάστης* 1 Tim. 6, 15.); die Herrschaft des Sohnes über die Welt ist erst eine ihm vom Vater *gegebene* (Matth. 28, 18. Joh. 17, 2. 1 Cor. 15, 27. Eph. 1, 20 ff. Phil. 2, 9 ff.). *Jede Wirkung in der Welt, jede Veränderung, hat ihre letzte und höchste Ursache in dem Vater* (2 Cor. 5, 18.: *τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ* 1 Cor. 12, 6.: *ὁ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* Eph. 1, 11.: *τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ* vergl. Matth. 5, 45. u. aa. StSt.). Endlich ist der Vater *das letzte Ziel*, dem die Welt entgegenstrebt (1 Cor. 8, 6. 15, 28. vergl. Röm. 11, 36.).

§. 82.

Wie die Welt *überhaupt* von dem *Vater* geleitet, regiert und ihrem Ziele entgegengeführt wird, so ist *er* es auch, von dem namentlich *die Erlösung derselben ihren Ausgang* nimmt, und der die stetige höchste Ursache ihrer *Fortführung* und *Vollendung* ist (daher *ὁ σωτήρ* genannt Luc 1, 47. 1 Tim. 1, 1. 2, 3. 4, 10. Tit. 1, 3. 2, 10. 3, 4. Jud. 25.). Er hat schon vor Ewigkeiten *den Rathschluss der Erlösung* bei sich gefasst

[1] Ueber die Benennung Gottes als *des Vaters der Menschen* im N. T. vergl. auch *Schmid*, bibl. Theol. d. N. T. I. B. S. 133—140.

und bringt ihn zur bestimmten Zeit zur Ausführung (Röm. 15, 25. Eph. 1, 4 f. 3, 11. Col. 1, 26. 2 Tim. 1, 9 f. 1 Petr. 1, 10, Offenb. 13, 8. 17, 8.). Er sendet zum Behuf der Erlösung den *Sohn* in die Welt (Joh. 3, 16. Röm. 8, 3. Gal. 4, 4. 1 Joh. 4, 9. 10.), gibt ihm den Auftrag, der Welt das Leben mitzutheilen (Joh. 12, 50. 17, 2. vergl. 3, 16. 1 Joh. 4, 9.), stiftet in ihm die Versöhnung mit der Welt (2 Cor. 5, 18. 19.) und erhebt nach vollbrachtem Werk des Sohnes diesen wieder an seinen himmlischen Thron (Phil. 2, 9. Joh. 13, 32. 17, 1. 5.). Ebenso sendet er den *Heiligen Geist* zu den Gläubigen, um das Werk des Sohnes zu vollenden (Luc. 11, 13. Joh. 14, 16. Apost. 5, 32. 2 Cor. 5, 5. Joh. 14, 26. vergl. Joh. 15, 26.: *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται*). Der Vater ist es, der die Menschen zum Sohne hinzieht (Joh. 6, 44. vergl. V. 37. 17, 6. 9. 12. 24.) und sie in das Reich desselben hineinversetzt (Col. 1, 13.). Er wirkt das Wollen und das Vollbringen (Phil. 2, 13.), mehrt Glauben und Liebe (2 Thess. 1, 3.), gibt Weisheit und christliche Einsicht (Eph. 1, 17 ff. Phil. 1, 9.), segnet mit jeglichem geistigen Segen (Eph. 1, 3.), tröstet die Gläubigen in aller Trübsal (2 Cor. 1, 3. 4.: *θεὸς πάσης παρακλήσεως, ὁ παρακαλῶν ἡμᾶς ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν*), kräftigt sie, dass sie bis ans Ende untadelhaft bleiben (1 Cor. 1, 8. 1 Thess. 5, 23.). Er ist der Vater wie Jesu Christi, so der von ihm Erlösten (Eph. 3, 14.: *τὸν πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται* vergl. 4, 6.: *εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων* Matth. 23, 9.), er ist wie über alle Gläubigen erhaben, so sie alle durchdringend und ihnen einwohnend (Eph. 4, 6.).

§. 83.

Der Vater bleibt zwar der Welt nicht transcendent, sondern auch er geht wie der Sohn und der Heilige Geist in die Welt ein und wohnt in derselben (Apost. 17, 27. Eph. 4, 6. Joh. 14, 23.), aber sein Eingehen und Wohnen in ihr ist *kein sinnliches,* wie das des Sohnes, sondern *ein rein geistiges* (Joh. 4, 24.), wie denn der Vater, wie überhaupt, so auch der Welt gegenüber, seine Daseinsform nie wechselt, sondern ohne

Wandel und Veränderung stets derselbe bleibt (Jak. 1, 17. 1 Tim. 6, 16. Offenb. 1, 4. 8. 4, 8.), in einem Lichte verharrend, dem kein sinnlicher Mensch nahen kann (1 Tim. 6, 16.). Daher ist denn der Ort seines wesentlichen Wohnens auch nur die geistige Welt (Joh. 14, 23.), insbesondere der Himmel (Joh. 14, 2. Matth. 5, 34. 23, 22. u. ö.), der Vater ist wesentlich „der himmlische Vater“ (*ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* Matth. 5, 45. 48. 6, 1. 9. 7, 11. 21. 10, 32 f. u. ö.). Aus diesem Grunde kann denn die sinnliche Welt den Vater nicht sehen, er selbst ist und bleibt ihr schlechthin unsichtbar (Matth. 11, 27. Joh. 1, 18. 6, 46. 1 Tim. 1, 17. 6, 16. 1 Joh. 4, 12. 20.), sie kann nur in dem Sohne, seinem Abbilde, den Vater erkennen (Joh. 12, 45. 14, 9.), wogegen die geistige Welt ihn unmittelbar, von Angesicht zu Angesicht, schaut (Matth. 18, 10. 1 Cor. 13, 12. 1 Joh. 3, 2. Offenb. 22, 4.).

Weil der Vater allein in keine Veränderung eingeht, es ihm wesentlich ist, stets der absolute Gott zu bleiben, hat denn auch der Vater allein, im Gegensatz zum Sohne, *Unsterblichkeit* (1 Tim. 6, 16.: *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν*); dass der Vater um der Welt willen sterben könnte, wie der Sohn gestorben ist, ist etwas Undenkbares. Aus demselben Grunde ist der Vater während der Weltentwicklung auch der allein *weise* Gott (Röm. 16, 27.: *μόνος σοφὸς θεος*), d. h. er allein überschaut mit absoluter Klarheit die Weltentwicklung von Anfang bis zu Ende, daher denn auch er allein Tag und Stunde kennt, in denen einst der Sohn zur Vollendung seines Reiches wieder erscheinen wird (Matth. 24, 36. Mc. 13, 32. Apost. 1, 7.).

II. Verhältniss des Sohnes zur Welt.

§. 84.

Das Verhältniss des Sohnes Gottes zur Welt ist nach dem N. T. ein *dreifaches:* 1) Der Sohn Gottes erscheint als *Vermittler aller göttlichen Thätigkeit in Bezug auf die Welt.* Während der Vater der *eigentliche* Schöpfer, die *höchste* Ursache der Welt und aller Dinge in derselben, ihres Daseins

und aller ihrer Veränderungen, ist, erscheint dagegen der Sohn als das göttliche *Organ* sowohl der Weltschöpfung als aller einzelnen Wirkungen in der Welt und somit als die *unmittelbare* Ursache derselben. 2) Der Sohn erscheint als das *Urbild* der Welt. Während der Vater die Welt *nach seinem ewigen Rathschlusse* erschaffen hat und regiert, erscheint dagegen der Sohn als der innergöttliche Typus, gemäss dem dieser Rathschluss gefasst worden und sich verwirklicht, als der, in welchem *ideell* die ganze Fülle des creatürlichen Seins und Lebens von Ewigkeit her wohnt, welche mit der Zeit durch die Schöpfung und Regierung der Welt sich verwirklicht. 3) Der Sohn erscheint als der *Erbe* der Welt, d. h. während der Vater das *letzte* Ziel ist, dem die Welt entgegenstrebt, erscheint dagegen der Sohn als das *unmittelbare* Ziel derselben.

Nach diesen drei Seiten ist im Folgenden speciell das Verhältniss des Sohnes zur Welt zu beschreiben.

1) *Der Sohn als Vermittler aller göttlichen Thätigkeit in Beziehung auf die Welt.*

A. *Die Mittlerthätigkeit des Sohnes im Allgemeinen.*

§. 85.

Der Sohn erscheint im N. T. überhaupt als Vermittler aller göttlichen Thätigkeit in Beziehung auf die Welt. Der Vater thut nichts *unmittelbar*, sondern *Alles durch den Sohn* (Joh. 5, 19 ff.). Demgemäss ist der Sohn vor Allem Vermittler der *Weltschöpfung*, das Organ, durch welches der Vater die Welt ins Dasein gerufen hat (Joh. 1, 3.: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν.* 1 Cor. 8, 6. Hebr. 2, 10.: *δι' οὗ τὰ πάντα.* Hebr. 1, 2.: *δι' οὗ* [*ὁ θεὸς*] *ἐποίησε τοὺς αἰῶνας.* Offenb. 3, 14.: *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ.* 1, 17. 2, 8. 22, 13.: *ἐγὼ τὸ Α καὶ τὸ Ω, πρῶτος καὶ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος*).[1] Wenn das N. T. sagt, dass der Wille des Vaters

[1] „Dass das: ich bin *der Erste*, sich auf die *Weltschöpfung* bezieht, erhellt aus Jes. 48, 13., wo es erklärt wird durch: „„Ich, meine Hand, hat die Erde gegründet und meine Rechte hat den Himmel ausgespannt, ich rufe ihnen, so stehen sie da allzumal““ (Hengstenberg, Offenb. I. S. 142).

(θέλημα θεοῦ Offenb. 4, 11. Eph. 1, 11.) der letzte Grund aller Dinge sei, und dass dieser Wille sich durch das ausgesprochene Wort (ῥῆμα θεοῦ Hebr. 11, 3.) in Vollzug setze, so erscheint dagegen der Sohn als das *innergöttliche Wort* (ὁ λόγος Joh. 1, 1. 14.), welches den Durchgang und die Vermittelung zwischen dem θέλημα θεοῦ und dem ῥῆμα θεοῦ bildet. Ebenso ist die *Welterhaltung* durch den Sohn vermittelt: der Sohn erscheint als der *Träger* des ganzen Schöpfungssystems (Hebr. 1, 3.: φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ), als der, in welchem der gesammte Organismus der Welt seine Consistenz hat (Col. 1, 17.: τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε).

Der Sohn ist ferner Vermittler *alles creatürlichen Lebens.* Die Creatur wird nur dadurch zu einer lebendigen, dass sie mit der *in ihm* ursprünglich und selbstständig vorhandenen Lebensfülle (Joh. 5, 26.) in Gemeinschaft gesetzt wird (Joh. 1, 4.: ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, d. h. was geworden ist, war in ihm, dem Sohne, Leben, wurde in der Gemeinschaft dessen, der das Princip des Lebens ist, zu etwas Lebendigem. Was sich in der Gemeinschaft dessen befindet, der das absolute Leben ist, das hat auch an seinem Leben Theil, ist selbst Leben. vergl. 1 Joh. 1, 2.: ζωὴ αἰώνιος πρὸς τὸν πατέρα. Joh. 11, 25. 14, 6., wo der Sohn κ. ε. ἡ ζωή genannt; 6, 35. 48 ff., wo er als das Lebensbrod; 4, 14. 7, 37. 38., wo er als das wahre Lebenswasser bezeichnet wird). Ferner ist der Sohn Vermittler der *Erleuchtung* und *Offenbarung* (er wird genannt τὸ φῶς Joh. 3, 19. 12, 46.; τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων Joh. 1, 4.; τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον Joh. 1, 9.; τὸ φῶς τοῦ κόσμου Joh. 8, 12. 9, 5.; ἡ ἀλήθεια Joh. 14, 6.; ὁ λόγος Joh. 1, 1. 14.), er wird als der bezeichnet, ohne den überhaupt keine Gotteserkenntniss möglich sei (Matth. 11, 27.: οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι vergl. Joh. 1, 17. 18.). Endlich ist der Sohn Vermittler der *Versöhnung* und *Erlösung* der von Gott abgefallenen, in Trennung von Gott und eben damit in abnormer Entwicklung befindlichen, Welt (Joh. 4, 42. 1 Joh. 4, 14. Apost. 4, 12. Röm. 3, 24. 1 Cor. 1, 30. 2 Cor. 5, 19. 1 Tim. 1, 5f. Tit. 2, 14. Hebr. 9, 12. 1 Petr. 1, 18. 19.), einer Erlö-

sung, welche er dadurch zu Stande bringt, dass er sein bisheriges Sein in der unmittelbaren Gemeinschaft des Vaters zeitweise aufgibt, in die Menschheit als Mensch eintritt, zur Tilgung ihrer Sünden in den Tod geht und dann, zum Vater wieder erhöht, der in Tod und Finsterniss versunkenen Menschheit neues Leben und neues Licht aus seiner Fülle mittheilt.

Da im N. T. *die* Seite der Mittlerthätigkeit des Sohnes, welche sich in der *Erlösung* der Welt darstellt, besonders in den Vordergrund tritt, betrachten wir im Folgenden diese seine erlösende Thätigkeit noch specieller, und zwar betrachten wir zunächst die Veränderungen, in welche der Sohn Gottes behufs der Erlösung eingeht, sodann die Erlösung selbst.

B. *Der Sohn als Vermittler der Erlösung insbesondere.*

a) Die Zustandsveränderungen, in welche der Sohn Gottes behufs der Erlösung eingeht.

§. 86.

Das N. T. unterscheidet zwei Hauptveränderungen, die einander in den Stellen Phil. 2, 6—9. Hebr. 2, 9. 1 Petr. 1, 11. Joh. 16, 28. 17, 5. gegenübergestellt werden: die *Erniedrigung* (*ἐλαττοῦσθαι* Hebr. 2, 7. 9. *ἑαυτὸν ταπεινοῦν* Phil. 2, 8. vergl. Apost. 8, 33.) und die *Erhöhung* (*ὑψωθῆναι* Joh. 12, 32. 34. Apost. 2, 33. 5, 31. Phil. 2, 9. vergl. Joh. 13, 32. 17, 1. 5. *δοξασθῆναι* Joh. 7, 39. 12, 16. 13, 32. 17, 1. 5. Luc. 24, 26. vergl. Hebr. 2, 9.: *δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένος*, Hebr. 2, 10. 7, 28.: *τελειωθῆναι*). Jede dieser beiden Hauptveränderungen vollzieht sich jedoch in mehreren Abstufungen. Unter den Begriff der Erniedrigung fällt dem N. T. 1) das *Fleischwerden* (*σάρξ ἐγένετο* Joh. 1, 14.), 2) die *Uebernahme von Leiden und Tod* (Phil. 2, 8.: *ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.* 1 Petr. 1, 11.: *τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα* vergl. Matth. 16, 21. 17, 12. Mc. 8, 31. 9, 12. Luc. 9, 22. 17, 25. 22, 15. 24, 26. 46. Apost. 1, 3. 3, 18. 17, 3. Phil. 3, 10. Hebr. 2, 9. 10. 18. 5, 8. 13, 12. 1 Petr. 2, 21 ff. 3, 18. 4, 1. 13. 5, 1.). Unter den Begriff der Erhöhung fällt dem N. T. 1) die *Auferstehung* (*ἡ ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν* Apost. 1, 22. 2, 31. 4, 33. 17, 18. Röm. 1, 4. 6, 5. Phil. 3, 10. 1 Petr. 1, 3. 3, 21.)

2) seine *Rückkehr zum Vater* (*ὑπάγειν, πορεύεσθαι, ἔρχεσθαι, ἀναβαίνειν πρὸς τὸν πατέρα* Joh. 7, 33. 13, 3. 14, 4. 5. 28. 16, 5. 10. 16. 17. 28. 17, 11. 13. 20, 17.) 3) *seine Wiedererscheinung am Ende der Tage als Richter* (Apost. 17, 31. Röm. 14, 10. 1 Cor. 4, 5. 2 Cor. 5, 10. 2 Tim. 4, 1.) und *König* (Matth. 19, 28. Apost. 1, 6. 3, 21. Offenb. 11, 15.). Wir betrachten im Folgenden diese Stufen einzeln nach der Reihe.

α) Der Sohn Gottes wurde Fleisch.

§. 87.

Der Sohn Gottes gibt, um die Menschen zu erlösen, nachdem der von Ewigkeit her vorausbestimmte Zeitpunkt gekommen (Gal. 4. 4.: *ὅτε ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* vergl. 1 Petr. 1, 11. 12. 20.), den Zustand unmittelbarer, vollendeter Gemeinschaft, in der er sich bisher mit dem Vater befunden (Joh. 1, 1.: *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*. 17, 5.: *παρὰ τῷ πατρί*. 1, 18.: *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* vergl. 6, 46. 16, 27. 28. 17, 11. 13.), auf und tritt ein in die Gott entfremdete Welt (*ἦν ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον* Joh. 1, 9. vergl. 3, 19. 6, 14. 11, 27. 12, 46. 16, 28. 18, 37.) und damit in einen Zustand relativer Getrenntheit von dem Vater (Joh. 7, 33. 13, 3. 14, 4. 5. 28. 16, 5. 10. 16. 17. 28. 17, 11. 13.),[1] er verlässt den *Himmel* und kommt hernieder zur *Erde* (Joh. 3, 13. 31. 6, 32. 33. 38. 50 f. 58. 62. 1 Cor. 15, 47.), er entäussert sich seiner *göttlichen* Daseinsform

[1] Christus konnte zwar auch während seines Erdenlebens sagen: „*Der Vater ist in mir und ich in ihm*" (Joh. 10, 38. 14, 10. 11. 20. 17, 21.), „*ich bin nicht allein, sondern der Vater ist mit mir*" (Joh. 16, 32. 8, 16.), „*der Vater, der mich gesendet, hat mich nicht allein gelassen, sondern ist mit mir*" (8, 29.), „*ich und der Vater sind Eins*" (Joh. 10, 30. 17, 22. vergl. 3, 13.: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ*). Dass aber diese Gemeinschaft mit dem Vater während seines Erdenlebens keine absolute war, geht schon daraus hervor, dass von einem *Senden* des Sohnes in die Welt von Seiten des Vaters gesprochen wird (Joh. 3, 16. Röm. 8, 3. Gal. 4, 4. 1 Joh. 4, 9. 10.), ebenso aus allen den Stellen, in denen Christus sagt, er werde, wie er vom Vater gekommen sei, so zum Vater wieder zurückkehren (Joh. 7, 33. 13, 3. 14, 4. 5. 28. 16, 5. 10. 16. 17. 28. 17, 11. 13. 20, 17.), endlich daraus, dass überhaupt die materielle Erde, der Schauplatz der sinnlichen Wesen, vom N. T. als ein Gebiet angeschaut wird, in dem eine vollendete Gemeinschaft mit Gott, wie sie im Himmel stattfindet, gar nicht möglich sei (vergl. unten §. 106).

(ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ἑαυτὸν ἐκένωσεν Phil. 2, 6.) und nimmt an die Daseinsform eines *Knechtes* (Phil. 2, 7.: μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος [1]), er der bisher *Gott* gewesen und im Besitze göttlicher Fülle und Macht (Joh. 1, 1.), wird ein sinnlicher *Mensch* (Joh. 5, 27. Röm. 5, 5. 1 Cor. 15, 45. 47. 1 Tim. 2, 5.), er der unendlich *über alle Geschöpfe Erhabene* (Joh. 1, 3. 1 Cor. 8, 6. Col. 1, 16. Hebr. 1, 2. 2, 10. Offenb. 3, 14.), wird noch *unter die Engel* erniedrigt (Hebr. 2, 9.: παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον), er der *Herr der Herrlichkeit* (1 Cor. 2, 8.: κύριος τῆς δόξης vergl. Joh. 17, 5.) tritt ein in einen Zustand der *Niedrigkeit* (Luc. 2, 7. 12. 9, 58. Matth. 8, 20. vergl. Phil. 2, 8. ἐταπείνωσεν ἑαυτόν), er der *Reiche* wird ein *Armer* (2 Cor. 8, 9.: ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν), er der bisher in einem rein *geistigen* Zustande (πνεῦμα αἰώνιον Hebr. 9, 14. vergl. 1 Petr. 1, 11. Joh. 1, 1.) sich befunden hatte, tritt ein in einen Zustand der *Sinnlichkeit*, der *Materialität*, wird selbst ganz und gar ein *sinnliches, materielles Wesen* (Joh. 1, 14.: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο,[2]

---

[1] Durch die beiden Participialsätze ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος und σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος will der Apostel das μορφὴν δούλου λαβών näher bestimmen, er will sagen, dass die Annahme der Daseinsform eines Knechtes darin bestanden habe, dass der Sohn Gottes ganz in die Verhältnisse der sinnlichen, creatürlichen Menschheit eingetreten, wie jeder andere Mensch geboren worden sei, wie jeder andere sich äusserlich dargestellt habe. Gegen die Annahme *Hofmanns* (Schriftbeweis I. S. 133. II. 1. S. 56), dass mit ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων eine neue Periode beginne, spricht entschieden die Stellung.

[2] Was die Worte σὰρξ ἐγένετο betrifft, so stimmen fast alle Ausleger darin mit einander überein, dass durch sie die *Menschwerdung* des λόγος bezeichnet werde, sie weichen jedoch in der Bestimmung des Begriffes von σάρξ von einander ab. Hinsichtlich dieser Begriffsbestimmung können zwei Classen von Auslegungen dieser Stelle unterschieden werden: 1) die Einen verstehen σάρξ von der sinnlichen Seite des Menschen, von der *Leiblichkeit*, und zwar entweder mit Ausschluss der ψυχή (so *Köstlin*, johann. Lehrbegr. S. 139. *Zeller*, theol. Jahrbb. I. 1. S. 79 ff.) oder mit Einschluss der ψυχή, aber mit Ausschluss des πνεῦμα und νοῦς. So *de Wette*, welcher hinzufügt: „der johann. Ausdruck kann die falsche apollinaristische Vorstellung veranlassen, als habe der Logos keine menschliche *Vernunft* angenommen; aber der Evang. wollte, der Undeutlichkeit nicht achtend, des Gegensatzes mit der göttlichen Natur des Logos wegen, viell. auch gegen den sich schon regenden Doketismus, gerade sagen, dass er die *sinnliche* Natur des Menschen angenommen,

vergl. Apost. 2, 30. 31. Röm. 1, 3. 8, 3. 9, 5. Col. 1, 22. 1 Tim. 3, 16. Hebr. 2, 4. 5, 7. 10, 20. 1 Petr. 3, 18. 4, 1. 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7.).

Aus allem Bisherigen geht hervor, dass die Zustandsveränderung des Sohnes Gottes, von welcher die Rede ist, nur als eine Erniedrigung, als eine Selbstbeschränkung gedacht werden kann. Das N. T. charakterisirt diese Veränderung aber noch bestimmter. Es lässt uns erkennen, dass in derselben näher eine *negative* und eine *positive* Seite zu unterscheiden sei. Die Veränderung besteht nämlich einerseits in der *Dahingabe* von Etwas, das bisher im Besitze des Sohnes Gottes gewesen war, andererseits in der *Annahme* von

---

ganz Mensch geworden sei." Gegen diese Erklärung spricht jedoch entschieden, dass dann der Apostel nicht hätte sagen können: σὰρξ ἐγένετο, sondern hätte sagen müssen ἐφανερώθη oder ἦλθεν ἐν σαρκί vergl. 1 Tim. 3, 16. 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7. 2) Die andere Classe von Auslegern hält σάρξ für Bezeichnung der *ganzen* menschlichen Natur, und zwar entweder der menschlichen Natur als solcher (so *Euthymius*, nach welchem σὰρξ ἐγέν. = ἄνθρωπος ἐγέν.; *Theod. Mopsv.*: ἰδίωμα τῆς γραφῆς, ἀπὸ τῆς σαρκὸς τὸν ὅλον ἄνθρωπον καλεῖν. *Baumgarten-Crus.*, *Frommann*, *Meyer*, *Lücke*: σάρξ = „der Gattungsbegriff des Menschlichen überhaupt im Gegensatze gegen das Göttliche") oder mit Rücksicht auf ihre Schwachheit und Bedürftigkeit (so *Tholuck* und *Olshausen*), oder der menschlichen Natur, wie dieselbe in Folge der Sünde ist (so *Hofmann*, Schriftbew. I. S. 452. II, 1. S. 50). Auch diese Erklärung können wir jedoch weder in der einen noch in der andern Form billigen. Dass σάρξ überhaupt die ganze menschliche Natur bedeuten könne, lässt sich durch kein Beispiel begründen. Wo σάρξ von Menschen gebraucht wird, will es diese nicht als Menschen, sondern als sinnlich materielle Wesen charakterisiren. Ueberhaupt ist nur das erweislich, dass, wo σάρξ zur Bezeichnung lebendiger Wesen im Ganzen gebraucht wird, es den Begriff eines *sinnlichen*, *materiellen Wesens*, ganz abgesehen davon, ob dasselbe von einer thierischen ψυχή oder von einem eigentlichen πνεῦμα beseelt werde, ausdrücke. Etwas Anderes soll nun auch an unsrer Stelle durch das Wort nicht ausgesagt werden. Wenn es heisst: „der Logos wurde σάρξ," soll der Gedanke ausgesprochen werden: der Sohn Gottes, welcher ursprünglich bei Gott seiend πνεῦμα war, d. h. in einem rein geistigen Zustande sich befand, wurde ein irdisch-sinnliches Wesen, trat in einen Zustand ein, in dem er an die Gesetze der Sinnlichkeit, der Materialität, gebunden war. Diese Erklärung ist nicht neu, sondern sie ist die allerälteste, denn sie findet sich schon bei Clemens Rom. im 2. Br. an die Corinth., wo es c. 9. heisst: ὡς Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ, καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν.

Etwas, das er bisher noch nicht gehabt hatte. Worin Beides näher bestanden habe, lässt sich aus dem N. T. nicht undeutlich erkennen. a) Das, was er *annahm*, war die *σάρξ*, d. h. die *materielle menschliche Leiblichkeit* und der mit dieser verbundene Zustand. Die *σάρξ* trat zu dem hinzu, was er bereits hatte. Der Sohn Gottes, welcher ursprünglich seiner ganzen Natur nach *πνεῦμα* war, ein *πνεῦμα*, das im Besitze der absoluten Fülle des göttlichen Wesens sich befand, vereinigte sich mit der *σάρξ*, mit einer materiellen Leiblichkeit (Hebr. 2, 14.: *κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός*) und erschien in derselben (1 Tim. 3, 16.: *θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί* 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7.: *Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐρχόμενον.*). Die *σάρξ* bildet fortan gleichsam einen Vorhang, welcher sein göttliches Wesen verhüllt (Hebr. 10, 20. vergl. 5, 7.). Und zwar ist die *σάρξ*, mit der er sich umkleidet, eine völlig menschliche, eine Leiblichkeit, die ihrer äusseren Erscheinung (Röm. 8, 3.: *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας.*[1] Phil. 2, 8.: *σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*), wie ihrer substanziellen Beschaffenheit nach (Hebr. 2, 17.: *ὤφειλε κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι.* V. 14.: *ἐπεὶ τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκὸς, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχε τῶν αὐτῶν*) der Leiblichkeit aller übrigen Menschen völlig gleicht. b) Das, was er *aufgab*, war der Zustand seiner vorweltlichen Absolutheit. Der Sohn Gottes ging nicht als der absolute Gott (Joh. 1, 1.: *θεὸς ἦν ὁ λόγος.* Phil. 2, 6.: *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*), nicht als der Herr der Herrlichkeit (1 Cor. 2, 8.), nicht als im Besitze und Gebrauche absoluter Macht seiend (2 Cor. 8, 9.: *πλούσιος ὤν*), nicht als der in vollendeter Gemeinschaft mit dem Vater seiende Sohn (Joh. 1, 18.) in die *σάρξ* ein, sondern als ein solcher, der aller seiner göttlichen Prärogativen sich entäussert hatte (Phil. 2, 7.: *ἑαυτὸν ἐκένωσεν*, 2 Cor. 8, 9.: *ἐπτώχευσε*), in einem Zustande der Beschränkung, welcher der menschlichen *σάρξ* entsprach (Joh. 1, 14.: *σὰρξ ἐγένετο*). Nicht als ob er

---

[1] *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* = *ἐν σαρκὶ ἢ ἦν ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμ.* Gedanke: der Sohn Gottes erschien so, dass er das Ebenbild sündigen Fleisches an sich trug, dass er seiner äusseren Erscheinung nach völlig sündigem Fleische glich.

aufgehört hätte der absolute Geist zu sein, als ob er seine göttliche *Wesenheit* aufgegeben hätte. Dass diess nicht vom N. T. gemeint sei, geht schon daraus hervor, dass ja auch der im Fleische erschienene Sohn Gottes nicht blos *Sohn Gottes*, nicht blos *der Eingeborne vom Vater* (Joh. 1, 14. 18. 3, 16. 18.), sondern auch *Gott* (Joh. 20, 28. 1 Tim. 3, 16.) genannt wird, dass von einer ihm immanenten *δόξα* geredet wird, die er durch seine Wunder geoffenbart habe (vergl. Joh. 1, 14. 2, 11.), dass er von sich sagen konnte: „wer mich siehet, siehet den Vater“ (Joh. 12, 45. 14, 9. vergl. 8, 19. 14, 7.). Nicht also *aufgegeben* hat der Sohn Gottes in der Fleischwerdung seine göttliche Wesenheit. Aber er ist mit der Fleischwerdung in den Zustand der *Potenz* getreten, in einen Zustand, in welchem *alle* Majestät des Sohnes Gottes nur noch *keimartig* in ihm vorhanden war. Das absolute *πνεῦμα* ist zum beschränkten *πνεῦμα* eines sinnlichen Menschen geworden, es hat sich bis zu dem Grade der Keimartigkeit beschränkt, dass es gleich geworden ist dem noch unentwickelten *πνεῦμα* jedes Menschen im Momente seiner Entstehung, so dass alles göttliche Bewusstsein und alle göttlichen Kräfte in ihm völlig gebunden waren und erst der Entwickelung bedurften, wenn er sich als Sohn Gottes manifestiren sollte, und als solches beschränktes *πνεῦμα* ist er in die *σάρξ* (in die menschliche Leiblichkeit) eingegangen (*θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί* 1 Tim. 3, 16.). Das N. T. spricht diesen Gedanken am deutlichsten aus durch die Worte *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (Joh. 1, 14.), ein Ausdruck, welcher nicht blos dasselbe besagt, als *ἐφανερώθη ἐν σαρκί* (1 Tim. 3, 16.) oder *ἦλθεν ἐν σαρκί* (1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7.),[1] insofern er nicht blos aussagt, dass der Sohn

[1] So irrthümlich *Baumgarten-Crusius* zu Joh. 1, 14. Richtiger *Hofmann*, Schriftbew. II. 1. S. 50.: „der Unterschied zwischen dem Ausdrucke *σάρξ ἐγένετο* und dem andern *ἐν σαρκὶ ἐλήλυθεν* oder *ἐν σαρκὶ ἐφανερώθη* besteht nur darin, dass das eine Mal, was er geworden, im Gegensatze zu dem, was er zuvor gewesen, das andere Mal dagegen die Art und Weise, wie er in der Welt erschienen, bezeichnet sein will.“ Doch irrt Hofmann, wenn er in beiden Ausdrucksweisen das Wort *σάρξ* in demselben Sinne fasst, während doch in der ersten Stelle *σάρξ* = sinnliches Wesen ist, in den beiden andern = sinnliche Leiblichkeit eines Menschen.

Gottes die *σάρξ*, d. h. einen menschlichen Leib (denn in den beiden letzteren Stellen ist unter *σάρξ* nur die sinnliche Leiblichkeit eines Menschen zu verstehen) *angenommen* und in derselben *erschienen* sei, sondern dass er selbst ganz *σάρξ geworden* sei, d. h. dass er auch seinem Bewusstsein und seiner geistigen Kraft nach in die Schranken eines *sinnlichen Wesens* getreten, dass er ganz und gar zu einem fleischlichen d. h. sinnlichen Wesen geworden sei. Mithin liegt in diesem *ἐγένετο* wesentlich derselbe Begriff, den Paulus Phil. 2, 6. durch *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* ausgedrückt hat,[1] nur dass der letztere Ausdruck sich darauf beschränkt, zu sagen, was der Sohn Gottes *aufgegeben* habe, während Joh. 1, 14. zugleich sagt, was er *geworden* sei.

Hieraus geht nun auch hervor, in welchem Verhältniss das ursprüngliche *Gottsein* des Sohnes Gottes zu seinem nachherigen *Menschsein* stehe. Indem der Sohn Gottes *Fleisch* wird, wird er eben dadurch *Mensch*. In dem Ausdrucke *σὰρξ ἐγένετο* liegt zwar unmittelbar die Menschwerdung nicht ausgesprochen, sofern in diesem Ausdrucke nur liegt, dass der Sohn Gottes ein sinnliches, materielles, Wesen geworden sei, aber es kann nicht zweifelhaft sein, dass die Menschwerdung der Sache nach mit dem Fleischwerden völlig identisch war. Die menschliche Natur besteht ja nach dem N. T. aus den beiden Theilen *σάρξ* und *πνεῦμα* (vergl. Matth. 26, 41. Röm.

---

[1] Vergl. *Kahnis*, die Lehre vom heiligen Geiste I. S. 58: „Das Johanneische: das Wort ward Fleisch, sagt nicht ein Annehmen oder Anziehen der menschlichen Natur aus, sondern ein Uebergehen in dieselbe, fordert also, dass das unendliche Logosbewusstsein ein endlich menschliches geworden sei. Man darf sich also das Logosbewusstsein in der Kindheit Jesu latent denken im menschlich endlichen, mit der fortschreitenden menschlichen Entwickelung aus dem religiösen Verhältnisse heraustretend als Bewusstsein einer besonderen Kindschaft (Luc. 3, 49.), bis im vollendeten Mannesalter (Eph. 4, 14.) Jesus das göttliche Leben, welches das menschliche Ich als Gnade hat, als Natur seines Ich aufnahm. Wenn die Kirchenlehre mit Recht das Selbstbewusstsein Christi nicht von der menschlichen, sondern von der Logosnatur ableitet, so muss sie noch den Schritt thun, eine Verendlichung des Logosbewusstseins anzunehmen, um für die menschliche Natur ein menschliches Bewusstsein zu gewinnen.“

1, 3. 4. 8, 4. 5 ff. 13. 1 Cor. 5, 5. 2 Cor. 7, 1. Gal. 5, 16. 17. 24 f. 6, 8. Col. 2, 5. 1 Petr. 3, 18. 4, 6.). Sofern nun der Sohn Gottes, der ewige absolute Geist, auf der einen Seite sich zu einem menschlichen *πνεῦμα* beschränkt, auf der andern Seite dieses menschlich beschränkte *πνεῦμα* sich mit menschlicher *σάρξ* verbindet und in derselben erscheint, wird er selbst ein *vollkommener* und *wahrer Mensch* (Joh. 5, 27. Röm. 5, 5. 1 Cor. 15, 45. 47. 1 Tim. 2, 5.), *ein Mensch gleich allen übrigen Menschen* (Hebr. 2, 17.).[1] Hiermit stimmt überein, wenn der Fleisch gewordene Sohn Gottes ganz wie jeder andere Mensch beschrieben wird, wenn ihm nicht nur Leib und Seele (*σῶμα*: Matth. 26, 26. Mc. 14, 22. Luc. 22, 19.

[1] *Zeller* (theol. Jahrbb. 1842. I. S. 74 ff.) und *Köstlin* (Johann. Lehrbegr. S. 139) sprechen die Behauptung aus, nach johanneischer Anschauung sei der Sohn Gottes nicht *wirklicher* Mensch geworden, sondern habe nur einen menschlichen *Leib* angenommen: „die Fleischwerdung besteht — sagt der letztere — (nach Johannes) darin, dass der Logos einen menschlichen Körper angenommen hat und während seines irdischen Lebens sich auch als ein empfindendes, theilnehmendes Wesen zeigt, nicht allein in Beziehung auf Gott, sondern auch in Beziehung auf die Menschheit, welcher er zu Hülfe kommt." — „Weiter als bis zu einem Umkleidetsein mit einem sterblichen Körper und der unmittelbaren thätigen und leidenden Theilnahme an dem, was auf Erden um ihn und mit ihm vorgeht, ist die Fleischwerdung (bei Johannes) noch nicht entwickelt. Von einer menschlichen *ψυχή*, einem menschlichen *νοῦς*, einem menschlichen Willen, überhaupt von einem menschlichen Selbstbewusstsein Christi neben oder unter einem göttlichen ist bei Johannes keine Spur." Diese Ansicht kann sich allerdings mit einem gewissen Scheine auf die beiden Stellen 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7. berufen, in denen von der Erscheinung Christi auf Erden der Ausdruck *ἔρχεσθαι ἐν σαρκί* gebraucht wird. Denn die Ansicht, nach welcher *σάρξ* hier die ganze menschliche Natur bezeichnen soll und nicht vielmehr die sinnliche Leiblichkeit, ist, wie wir schon oben bemerkt haben, sicher unrichtig. Allein in diesen beiden Stellen ist eben die johanneische Anschauung nur unvollkommen ausgesprochen. Wie Johannes das *ἔρχεσθαι ἐν σαρκί* gemeint habe, zeigt der Ausdruck *σὰρξ ἐγένετο* (Joh. 1, 14.), aus welchem hervorgeht, dass der Sohn Gottes nicht blos *in* der *σάρξ erschienen*, sondern *selbst σάρξ geworden* sei, d. h. dass mit seiner Umhüllung mit einem menschlichen Leibe auch eine Beschränkung seines geistigen Daseins verbunden war. Ausserdem sprechen gegen die Ansicht von Zeller und Köstlin auch Stellen wie Joh. 11, 33. vergl. V. 27. 12, 27. 13, 21., sofern diese zeigen, dass auch von Johannes Christo eine menschliche Seele und ein menschlicher Geist zugeschrieben worden sei.

Röm. 7, 4. 1 Cor. 10, 16. 11, 24. 27. 29. Col. 1, 22. Hebr. 10, 10. 1 Petr. 2, 24. — *ψυχή*: Matth. 26, 38. Mc. 14, 34. Joh. 12, 27. Apost. 2, 27. 31.), Fleisch und Geist (*σάρξ*: Apost. 2, 30. 31. Röm. 1, 3. 8, 3. 9, 5. Col. 1, 22. 1 Tim. 3, 16. Hebr. 2, 4. 5, 7. 10, 20. 1 Petr. 3, 18. 4, 1. 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7. — *πνεῦμα*: z. B. Matth. 27, 50. Luc. 10, 21. 23, 46. Joh. 11, 33. 13, 21.) zugeschrieben werden, sondern auch, wenn von ihm gesagt wird, er sei wie jeder andere Mensch geboren worden (Phil. 2, 7.: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*. Gal. 4, 4.: *γενόμενος ἐκ γυναικός* vergl. Matth. 1, 25. Luc. 1, 31. 2, 7.), wenn er demzufolge *υἱὸς ἀνθρώπου* genannt wird (Joh. 5, 27.), wenn es heisst, er habe seiner äusseren Erscheinung nach allen übrigen Menschen geglichen (Phil. 2, 8: *σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*. Röm. 8, 3: *πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*), wenn letztere seine Brüder genannt werden (Joh. 20, 17. Röm. 8, 29. Hebr. 2, 11.), wenn auch bei ihm von einem allmählichen Wachsthum des Leibes und der Seele (Luc. 1, 80. 2, 40.), wenn von einem mit Zunehmen des Alters verbundenen Zunehmen an Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen (Luc. 2, 46. 52. vergl. Hebr. 5, 8., wo ihm *μανθάνειν* beigelegt wird) die Rede ist, wenn ihm leibliche Bedürfnisse, wie Hunger (Matth. 4, 2. Luc. 4, 2.), Durst (Joh. 4, 7. 19, 28.), Bedürfniss des Schlafes (Matth. 8, 24. Mc. 4, 38. Luc. 8, 22.), wenn ihm leibliche Schwäche (*ἀσθένεια*: 2 Cor. 13, 4. vergl. Hebr. 5, 2 ff.), Ermüdung (Joh. 4, 6.), Versuchbarkeit (Matth. 4, 1 ff. Mc. 1, 13. Luc. 4, 2 ff. Hebr. 2, 18. 4, 15.), Leidens- und Todesfähigkeit, wenn ihm seelische Gefühle, wie Beunruhigung (Joh. 12, 27: *ἡ ψυχή μου τετάρακται*. 13, 21: *ἐταράχθη τῷ πνεύματι*), Unmuth (Joh. 11, 33: *ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν* vergl. V. 38: *πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ*), Todesfurcht (Hebr. 5, 7: *εἰςακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας*, wo unmittelbar vorher hervorgehoben wird, dass Jesus mit starkem Geschrei und Thränen gebetet habe; vergl. Luc. 22, 44., wo von einem geistigen Kampfe Jesu die Rede ist und gesagt wird, dass sein Schweiss wie Blutstropfen zur Erde niedergefallen; vergl. Mc. 14, 33: *ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν*), Betrübniss (Matth. 26, 38. Mc. 14, 34. vergl.

Joh. 11, 35. Hebr. 5, 7.), Freude (Luc. 10, 21.) beigelegt werden; wenn er sich in Allem Gott unterwirft (Phil. 2, 8. Röm. 8, 19. Hebr. 5, 8.), nicht seinen, sondern Gottes Willen sucht (Matth. 26, 42. Mc. 14, 36. Joh. 4, 34. 5, 30. 9, 4.), wenn er sich im Gebete zu Gott wendet (Matth. 14, 23. 26, 36. 39. 42. 44. Mc. 1, 35. 6, 46. 14, 32. 35. 39. Luc. 3, 21. 5, 16. 6, 12. 9, 18. 28. 11, 1. 22, 41. 45. Joh. 11, 41. c. 17.), alle seine Werke als von Gott in Folge seiner Gebete ihm gegebene vollzieht (Joh. 5, 36. 11, 41 ff.), wenn er wie jeder andere Israelite dem Gesetze des israelitischen Gemeinwesens unterthan ist, sein äusseres Leben, so weit es mit seinem ihm von Gott gegebenen Berufe verträglich ist, als ein durch dieses geregeltes sich darstellt (Gal. 4, 4.), wenn demgemäss an ihm die Beschneidung vollzogen (Luc. 2, 21.), für ihn das Reinigungsopfer dargebracht wird (Luc. 2, 24.), wenn er sich der Taufe unterzieht (Matth. 4, 15. Mc. 1, 9. Luc. 3, 21.), den Sabbath beobachtet, so weit sein Beruf ihn nicht daran hindert (Matth. 12, 8. Joh. 9, 14.). Aus allem dem geht sicher hervor, dass das N. T. Jesum als einen vollkommenen und wahren Menschen betrachtet wissen will.

§. 88.

Nichts desto weniger hebt das N. T. etwas Dreifaches hervor, wodurch sich Jesus als Mensch von allen übrigen Menschen unterschieden habe, indem es 1) ihm einen *ausserordentlichen, übernatürlichen Ursprung* zuschreibt, 2) indem es sein menschliches *πνεῦμα* nach dessen Wesenheit für identisch erklärt mit dem *πνεῦμα*, welches das Wesen des Sohnes Gottes in seinem vormenschlichen und vorweltlichen Zustande ausmachte und demnach jenes nicht nur als seiner Substanz nach *anfangslos* (*αἰώνιον*), sondern auch als ein solches bezeichnet, *in dem keimartig die Fülle der Gottheit enthalten gewesen*, 3) indem es ihn als von der alle übrigen Menschen beherrschenden *Sünde* frei erklärt. Alles Dreies hängt eng mit einander zusammen. Worin dieses Dreifache näher besteht, ist im Folgenden darzustellen.

1) *Der Ursprung der menschlichen Natur Christi.* Die Verschiedenheit des Ursprunges der menschlichen Natur Christi

von dem aller übrigen Menschen besteht nach dem N. T. wesentlich darin, dass, während letztere ausschliesslich irdischen und menschlichen Ursprungs sind, der Mensch Jesus menschlichen *und göttlichen*, irdischen *und himmlischen* Ursprungs zugleich ist. Sein *menschlicher* Ursprung wird ausgesprochen, indem von ihm gesagt wird, ein Weib habe ihn empfangen (Matth. 1, 18. Luc. 1, 31.) und geboren (Matth. 1, 16. 21. 25. 2, 1. Luc. 1, 31. 2, 7. Gal. 4, 4.), indem Maria ausdrücklich seine Mutter genannt (Luc. 1, 43. 2, 34. Matth. 2, 11. 13 f. 20 f. 12, 46 f. u. ö.), indem Jesus als Menschensohn (*υἱὸς ἀνθρώπου* Joh. 5, 27.), Sohn Davids (Matth. 22, 42. 45. Mc. 12, 35. 37. Luc. 20, 41. 44. vergl. Matth. 9, 27. 12, 23. 15, 22. 20, 30 ff. 21, 9. 15. Mc. 10, 47 f. u. ö.), Sohn Abrahams (Matth. 1, 1. Gal. 3, 16 ff.), Sohn Adams (Hebr. 2, 11: *ἐξ ἑνὸς πάντες*) bezeichnet wird. Sein *göttlicher* Ursprung wird gelehrt, indem Jesus als von oben (Joh. 3, 31.), vom Himmel gekommen (Joh. 3, 13. 31. 6, 32 f. 38. 50 f. 56. 62. 1 Cor. 15, 47.), indem er als ein solcher bezeichnet wird, bei dessen Zeugung nicht ein Mann, sondern unmittelbar Gott durch Vermittelung des heiligen Geistes thätig gewesen (Matth. 1, 18. 20. Luc. 1, 35.). Sein menschlicher und göttlicher Ursprung wird zugleich ausgesprochen Röm. 1, 3. Christus stammt also nach der Anschauung des N. T. auf der einen Seite von Gott, auf der andern von der Menschheit ab. Gott war der zeugende, die Menschheit der empfangende Theil. Näher stehen der göttliche und der menschliche Ursprung in demselben Verhältnisse zu einander, in welchem die beiden Seiten oder Bestandtheile seiner menschlichen Natur, *πνεῦμα* und *σάρξ*, zu einander stehen. Die *σάρξ* erhält Christus von der Menschheit, das *πνεῦμα* von Gott. Hinsichtlich seiner *σάρξ* stammt der Mensch Jesus von unten, hinsichtlich seines *πνεῦμα* von oben, *κατὰ σάρκα* erhält er seinen Ursprung von seiner *Mutter*,[1] durch sie von seinem *Volke*, von *David*, von *Abraham*, von *Adam*, *κατὰ σάρκα* ist er *υἱὸς ἀνθρώπου* (Apost. 2, 30:

[1] Dieselbe Anschauung findet sich auch in apocryphischen Schriften, vergl. *hist. Josephi fabr. lign. c.* 18, wo Jesus zu seiner Mutter spricht: *Oportet etiam me emori qua corpus, quod a te suscepi.*

ὤμοσεν αὐτῷ ὁ θεὸς ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ τὸ κατὰ σάρκα ἀναστήσειν τὸν Χριστόν. Röm. 1, 3: *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα.* 9, 5: *Ἰσραηλῖται, ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα*), dagegen *κατὰ πνεῦμα* stammt er *unmittelbar von Gott* ab, ist er auch als Mensch *υἱὸς τοῦ θεοῦ* (Röm. 1, 4: *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ — τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* vergl. 9, 5, wo zu den Worten *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλόγητος εἰς τοὺς αἰῶνας* gemäss dem Zusammenhange zu ergänzen ist: *κατὰ πνεῦμα*).[1] Die Verschiedenheit des Ursprungs Jesu von dem aller übrigen Menschen läuft also darauf hinaus, dass, während diese ihr *πνεῦμα* von ihren menschlichen Eltern durch die natürliche Zeugung empfangen, er es gleich dem Adam (Luc. 1, 38.) unmittelbar von oben, von seinem himmlischen Vater erhielt, so dass er mit Recht *der zweite Adam* (1 Cor. 15, 45. 47. Röm. 5, 14.) genannt werden kann.

2) *Das πνεῦμα Christi.* Die zweite Verschiedenheit der menschlichen Natur Christi von der aller übrigen Menschen besteht in der Natur seines *πνεῦμα*, welches in doppelter Hinsicht von dem *πνεῦμα* aller übrigen Menschen sich unterscheidet: a) darin, dass, während das *πνεῦμα* aller übrigen Menschen einen *zeitlichen Anfang* nimmt, das *πνεῦμα* Christi zwar, sofern es ein *menschliches* ist, nach seiner beschränkten Daseinsform, ebenfalls zeitlichen Anfangs ist, nicht aber nach seiner Wesenheit, nach seiner Substanz, nach welcher es vielmehr identisch ist mit dem *πνεῦμα*, welches das Wesen des Sohnes Gottes in seinem vormenschlichen und vorweltlichen Zustande ausmachte, und daher *anfangslos* und *ewig* ist. Das N. T. spricht sich hierüber in einer Reihe von Stellen nicht undeutlich aus, so wenn es Hebr. 9, 14. das *πνεῦμα* Christi ausdrücklich als ein *αἰώνιον* bezeichnet,[2] wenn es 1 Petr. 1, 11 dem-

---

[1] Richtig *Athanasius, de incarn. verbi Opp. I. p.* 1: *ὁμολογοῦμεν καὶ εἶναι αὐτὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸν κατὰ πνεῦμα, υἱὸν ἀνθρώπου κατὰ σάρκα.*

[2] Unter dem *πνεῦμα αἰώνιον* ist nämlich hier weder *der heilige Geist* (so die griechischen Ausleger, Erasmus, Calvin, Bengel, Winzer, Künöl, Tholuck, de Wette, Bleek, Zeller, Köstlin), noch *die göttliche Natur Christi im Sinne der Kirchenlehre* (so Beza, Wolf, Carpzov, C. Fr. Schmidt, Molden-

selben eine Wirksamkeit zuschreibt, ehe Christus noch als Mensch existirte, wenn es hervorhebt, dass mit der Entwickelung seiner menschlichen Natur Jesus sich seines vorweltlichen Zustandes erinnert habe (Joh. 3, 11. 6, 46. 8, 58. 17, 5. 24.), wenn es von seiner Menschwerdung Ausdrücke braucht, wie *ἔρχεσθαι ἐν σαρκί* (1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7.), *φανερωθῆναι ἐν σαρκί* (1 Tim. 3, 16.), *κεκοινωνηκέναι αἵματος καὶ σαρκός* (Heb. 2, 14.), Ausdrücke, welche beweisen, dass nach der Anschauung des N. T. die Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht darin bestanden habe, dass dieser eine ganze menschliche Natur, aus Leib und Seele bestehend, *angenommen*, sondern wesentlich darin, dass er einen menschlichen Leib (*σάρξ*) annahm, dass der schon vorhandene (präexistirende) Geist Christi (natürlich: in einem Zustande der Beschränkung) in einen menschlichen Leib eingegangen sei. Damit stimmt überein Röm. 8, 3: *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκός* und Hebr. 10, 20., wo die *σάρξ* Christi mit dem Vorhange, welcher das Allerheiligste des Tempels verhüllte, verglichen wird, endlich Col. 2, 9., wo von dem erhöhten Menschen Jesus nicht gesagt wird, die Fülle der Gottheit wohne in ihm *ἀνθρωπίνως* d. h. in seiner menschlichen Natur (als sei eine vollkommene menschliche Natur

---

hauer, Cramer, Morus) zu verstehen. Gegen die erstere Erklärung spricht einmal, dass der heil. Geist sonst niemals in dieser Weise im N. T. bezeichnet wird, sodann auch der dann entstehende unpassende Gedanke, vergl. darüber *Ebrard* z. d. St. und *Hofmann*, Schriftbew. II, 1. S. 297. Die zweite Erklärung ist der Sache nach nicht so unrichtig, als man gewöhnlich meint, nur geht sie von einer unrichtigen Anschauung von dem Verhältniss zwischen der göttlichen und menschlichen Natur Christi aus, als bestände die göttliche Natur *neben* der menschlichen als etwas von dieser Verschiedenes, während doch nach neutestamentlicher Anschauung in der sinnlichen Menschennatur Christi die göttliche enthalten war (wenn auch nur keimartig) und zum Theil mit dieser zusammenfiel, sofern das menschliche *πνεῦμα* Christi nach seiner Wesenheit identisch ist mit dem ewigen Logos. Nach unserer Ansicht ist daher unter dem *πνεῦμα αἰώνιον* der menschliche Geist Christi selbst zu verstehen (so Ebrard, Hofmann). Dieser aber wird ewig genannt, weil er nicht erst mit der Menschwerdung Christi entstanden war, wie der der übrigen Menschen, sondern nach seinem Kern, nach seiner Wesenheit, von uran gewesen war und daher mit dem leiblichen Tode auch nicht untergehen konnte.

mit Inbegriff eines menschlichen Geistes die Hülle, in welcher seine göttliche Natur enthalten), sondern σωματικῶς d. h. in einem menschlichen Leibe. Mithin wird das zur vollkommenen Entwickelung gekommene menschliche πνεῦμα Christi als mit der Fülle der Gottheit Christi selbst indentisch betrachtet. b) Darin, dass das menschliche πνεῦμα Christi von Anfang seiner menschlichen Existenz an keimartig die Fülle der Gottheit in sich enthielt. Das menschliche πνεῦμα Christi ist ja nur das in den Zustand der Beschränkung eingegangene absolute πνεῦμα, welches das Wesen des Sohnes Gottes in seinem vormenschlichen Zustande ausmachte; es ist ja seinem Wesen nach identisch mit dem Logos, welcher im Anfang bei Gott und im Besitze aller göttlichen Herrlichkeit war. Darum hatte das menschliche πνεῦμα Christi auch eine unendliche Entwickelungskraft, vermöge deren es, in demselben Grade, in welchem der Mensch Jesus überhaupt sich entwickelte, aus seiner Beschränkung wieder heraus und in den Besitz und Gebrauch der göttlichen δόξα hineintreten konnte und wirklich hineintrat (1 Tim. 3, 16.: ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι). Daher heisst es von dem zum Mannesalter gelangten Jesus: „wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater" (Joh. 1, 14.), und von dem zur Rechten Gottes erhöhten Jesus: „in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leiblich" (Col. 2, 9.). Das πνεῦμα Christi kehrt mithin mit der Vollendung seiner menschlichen Entwickelung in denselben Zustand absoluter Vollendung und Herrlichkeit zurück, von welchem es ausgegangen war (Joh. 17, 5.), nur mit dem Unterschiede, dass, während vor der Menschwerdung das πνεῦμα Christi *ohne* menschlichen Leib gewesen war, es jetzt *in* einem menschlichen Leibe (σωματικῶς) wohnt, und das πνεῦμα eines wahrhaftigen, wirklichen Menschen ist, des Gottmenschen. Wie die Menschwerdung angesehen wird als eine Entäusserung, als eine Beschränkung, so wird die Entwickelung seiner menschlichen Natur angesehen als eine allmähliche Entschränkung des πνεῦμα, als ein allmähliches Heraustreten des πνεῦμα aus dem Zustande der Potenzialität in den der wirklichen Gottheit.

Hieraus geht hervor, dass der Potenz, der Entwickelungskraft, und folglich auch der wirklichen Entwickelung nach das *πνεῦμα* Christi allerdings von dem aller übrigen Menschen verschieden war.

3) *Die Sündlosigkeit Jesu.* Die Sündlosigkeit Jesu spricht das N. T. bald direkt aus, indem es hervorhebt, dass Jesus trotzdem, dass er in Allem wie die übrigen Menschen versucht worden (Hebr. 4, 15: *πεπειρασμένον κατὰ πάντα καθ᾽ ὁμοιότητα*), doch von ihrer Sünde frei geblieben sei (Hebr. 4, 15: *χωρὶς ἁμαρτίας*. 2 Cor. 5, 21.: *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν*. 1 Petr. 2, 22.: *ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ*), bald indirekt, indem es sagt, dass er sein ganzes Leben hindurch nicht seinen, sondern den Willen seines himmlischen Vaters gesucht habe (Joh. 4, 34. 5, 30. 7, 18. 9, 4. vergl. Matth. 26, 42. Mc. 14, 36.), dass er dem Vater gehorsam gewesen sei bis zum Tode (Röm. 5, 19. Phil. 2, 8. Hebr. 5, 8.), oder indem es ihn als den Gerechten (1 Petr. 3, 18. Röm. 5, 18.), als das flecken- und makellose Lamm (1 Petr. 1, 19.), das Lamm Gottes, das der *Welt* Sünde trägt (Joh. 1, 29.), oder endlich indem es seinen Tod als einen Stellvertretungstod bezeichnet (Gal. 3, 13. Röm. 3, 25. 1 Petr. 2, 24. u. ö.).

Worin diese völlige Sündlosigkeit Jesu begründet gewesen, wie es möglich gewesen, dass er von der alle übrigen Menschen beherrschenden Sünde habe frei sein können, darüber spricht sich das N. T. zwar nicht ausdrücklich aus, seine Anschauung geht jedoch von selbst aus dem hervor, was es einmal über den Ursprung Jesu, andererseits über den Grund der nothwendigen Entstehung der Sünde in allen übrigen Nachkommen Adams sagt. Die Sündigkeit aller übrigen Menschen beruht ja nach der Anschauung des N. T. wesentlich darauf, dass in ihnen einmal das *πνεῦμα* wegen seiner Trennung von Gott im Zustande der Schwäche und des Todes sich befindet, andererseits die *σάρξ* in Folge davon einen wesentlich anderen Charakter erhalten hat als sie ursprünglich besass, indem sie wegen der Schwäche des Geistes ihre ursprünglichen Grenzen überschritten und auch

das geistige Gebiet des Menschen in Besitz genommen, damit aber wie einen geistartigen so einen widergöttlichen Charakter erhalten hat und nun den ganzen Menschen widergöttlich bestimmt.[1] Hieraus geht von selbst hervor, dass die Möglichkeit der völligen Sündlosigkeit für Jesus unmittelbar damit gegeben sein musste, dass er sein menschliches *πνεῦμα* nicht von der sündigen Menschheit, sondern unmittelbar von Gott gleich dem ersten Adam empfangen hatte. Denn eben hiervon war die Folge, dass in ihm das *πνεῦμα* nicht an der Schwäche und dem Tode der übrigen Menschen Theil hatte, sondern vollkommen rein und lebenskräftig war (Röm. 1, 4.: *πνεῦμα ἁγιωσύνης*. 8, 2.: *πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) wie bei Adam, ehe er gefallen. War aber das *πνεῦμα* Christi vollkommen lebenskräftig, so war damit auch seine *σάρξ* auf das ursprünglich der *σάρξ* angewiesene Maass und auf ihre ursprüngliche Beschaffenheit reducirt, sie war trotzdem, dass sie ihrer Substanz nach der *σάρξ* aller übrigen Menschen vollkommen glich (Hebr. 2, 14.), doch in ihm weder ein widergöttliches noch das übermächtige Princip, welches sich den ganzen Menschen hätte unterwerfen und widergöttlich bestimmen können (vergl. Röm. 8, 3., wo die *σάρξ* Christi nicht *σὰρξ ἁμαρτίας*, sondern nur *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας* genannt wird), ein Princip, von dem zwar Versuchungen ausgingen (vergl. Luc. 22, 44. Mc. 14, 36.)[2], die

[1] Vergl. unten §. 155.

[2] Dass auch in Christus von seiner *σάρξ* Versuchungen ausgegangen seien, scheint allerdings vom N. T. vorausgesetzt zu werden, so 1) in denjenigen Stellen, in denen in der Art von einem Kampfe (*ἀγωνία* Luc. 22, 44.) Christi die Rede ist, dass man deutlich erkennt, der Kampf sei ein wirklich *innerer* Kampf gewesen. In dieser Hinsicht ist besonders Mc. 14, 36. von Wichtigkeit. Wenn hier Christus im Gebete die Worte spricht: „Trage diesen Kelch von mir vorüber, aber nicht was ich will, sondern was du willst", so ist klar, dass hier in Christus ein doppelter Wille sich ausspricht: auf der einen Seite wünscht er, der Kelch möge an ihm vorübergehen, ohne dass er ihn geniesse, auf der andern Seite erklärt er sich bereit, ihn zu trinken, da er diess Letztere als den göttlichen Willen erkennt. Die erstere Neigung können wir nur für die Neigung der *σάρξ* halten, die zweite für die Neigung des *πνεῦμα*. Die zweite Neigung trägt aber den Sieg davon, weil in Christo das *πνεῦμα* nicht wie bei den übrigen Nachkommen Adams im Zustande der Schwäche und des

aber Jesus vermöge des Lebens seines πνεῦμα und vermöge der unmittelbaren Verbindung, in welcher er mit seinem himmlischen Vater stand, und der von diesem ausgehenden Kräftigung stark genug war, in jedem Momente zu überwinden.

β) Die Uebernahme von Leiden und Tod.

§. 89.

Ueber Leiden und Tod Christi lehrt das N. T. Folgendes: 1) Der Tod Christi bestand wie bei allen Menschen in

---

Todes, sondern in vollkommener Lebenskraft sich befand und daher fortwährend durch den göttlichen Willen sich bestimmen liess. Derselbe Wille der σάρξ übte auf das πνεῦμα Jesu einen Eindruck, wenn er sich beunruhigt fühlte (Joh. 12, 27. 13, 21.), wenn er Todesfurcht (Hebr. 5, 7. Luc. 22, 44. Mc. 14, 33.), Betrübniss (Matth. 26, 38. Mc. 14, 34.) empfand. 2) Eine *nur* von Aussen kommende Versuchung, eine Versuchung, die in der σάρξ Christi keinen Bundesgenossen gehabt hätte, würde überhaupt eine blosse Schein-Versuchung gewesen sein. Wäre daher Christus *nur* in dieser Weise versucht worden, so könnte das N. T. von ihm nicht sagen, er sei gerade so versucht worden, wie wir, doch χωρὶς ἁμαρτίας (Hebr. 4, 15.), noch weniger würde es von einem Kampfe Jesu sprechen können. 3) Die Ansicht, dass in Christus von der σάρξ keinerlei Versuchungen ausgegangen seien, geht von der völlig grundlosen Besorgniss aus, dass bei entgegengesetzter Ansicht in Christus Sünde gesetzt werde, dass diese mit der Annahme völliger Sündlosigkeit sich nicht vertrage. In der That ist jedoch diese Besorgniss eine völlig ungegründete, da dem N. T. der eigentliche Grund der Sünde gar nicht in der σάρξ, sondern in dem πνεῦμα ruht. Dass ausser Christus alle Menschen sündigen, hat nach der Anschauung des N. T. nicht darin seinen Grund, dass bei ihnen die σάρξ in Folge des Sündenfalles Adams eine andere Beschaffenheit erhalten hätte, als sie ursprünglich hatte, sondern vielmehr darin, dass das menschliche πνεῦμα in Folge der mit dem Falle zwischen diesem und dem göttlichen Geiste eingetretenen Trennung im Zustand der Schwäche und des Todes sich befindet, so dass es der Macht der σάρξ nicht mehr genügenden Widerstand leisten kann. Die allerdings in jedem vorhandene Abnormität der σάρξ ist nicht etwas Angebornes, sondern etwas aus dem Todeszustande des πνεῦμα in jedem Einzelnen sich Entwickelndes. Dass diess wirklich die neutestamentliche Anschauung sei, wird auch dadurch bestätigt, dass die durch Christus bewirkte Erlösung des Einzelnen ja nicht auf Seiten der σάρξ, sondern des πνεῦμα anhebt, und dadurch zu Stande kommt, dass das menschliche πνεῦμα wieder mit dem göttlichen in Verbindung gesetzt und durch dieses gestärkt und gekräftigt wird (Eph. 4, 23. Röm. 8, 10.). Von einer durch Christus bewirkten Beschneidung der σάρξ wird allerdings auch

der Trennung des Leibes von der Seele (Matth. 27, 50. Mc. 15, 37. Luc. 23, 46. Joh. 19, 30.). Indem der erstere starb (*θανατωθεὶς σαρκί* 1 Petr. 3, 18. 4, 1. Hebr. 10, 10. Col. 1, 22.), erwachte letztere zu höherem Leben (*ζωοποιηθεὶς πνεύματι* 1 Petr. 3, 18.), indem der erstere im Grabe ruhte (Matth. 27, 59 ff. Mc. 15, 45 ff. Luc. 23, 52 ff. Joh. 19, 39 ff.), hielt letztere gleich den Seelen aller übrigen Verstorbenen sich im Hades auf (Apost. 2, 27. 31. 1 Petr. 3, 19. Eph. 4, 9.). 2) Der Tod Christi ist die tiefste Stufe seiner Erniedrigung (Phil. 2, 8.). 3) Er war ein freiwilliger (1 Joh. 3, 16. Joh. 10, 18.), ein Akt der Liebe zur Menschheit (Röm. 5, 6. 8. Gal. 2, 20. Eph. 5, 25. Joh. 15, 13.), des Gehorsams gegen Gott (Phil. 2, 8. Hebr. 5, 8.), wesshalb er auch als ein Gott dargebrachtes Opfer angesehen wird (Eph. 5, 2. Hebr. 9, 14. 26. 10, 10. 12. 14). Die freiwillige Uebernahme war aber das Resultat eines heftigen inneren Kampfes (*ἀγωνία* Luc. 22, 44.), bei welchem Jesus in innerer Seelenangst, unter Thränen und starkem Geschrei, betete und rang (Hebr. 5, 7. Luc. 22, 42—44. Mc. 14, 33—36. Matth. 26, 37—39 .Joh. 12, 27.). 4) Er war ein nothwendiger (Luc. 9, 22: *δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν — καὶ ἀποκτανθῆναι.* vergl. Matth. 16, 21. Mc. 8, 31. Luc. 9, 22. 17, 25. 24, 26. 44. 46. Joh. 3, 14.). 5) Er war nicht die Folge eigener Sünde, sondern der Sünden der übrigen Menschen (Joh. 1, 29: *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.* Röm. 4, 25: *παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν.* 1 Petr. 2, 24: *ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον.* vergl. Gal. 3, 13. 2. Cor. 5, 21. Matth. 20, 28. Mc. 10, 45. 1 Tim. 2, 6.). 6) Er ist geschehen zum Besten der sündigen Menschheit (*περὶ πολλῶν* Matth. 26, 28. Mc. 14, 24. Luc. 22, 19 f. 1 Cor. 11, 24. *ὑπὲρ πάντων* 2 Cor. 5, 14. 1 Tim. 2, 6. Joh. 11, 15. 15, 13. Eph. 5, 25. u. ö.), zur Erlösung derselben (Matth. 20, 28. Mc. 10, 45. 1 Tim. 2, 6.), zur Vergebung und Tilgung der Sünde (Matth. 26, 28. Röm. 3, 25. Col. 1, 14. 2, 13. 14. 1 Joh. 4, 10. — Röm. 8, 3. 1 Cor. 15, 3.

gesprochen (Col. 2, 11.), aber diese wird eben durch nichts Anderes bewirkt gedacht, als durch eine Kräftigung und Neubelebung des *πνεῦμα* (vergl. Col. 2, 13. Röm. 2, 29.).

Gal. 1, 4. Hebr. 9, 14. 26. 28. 10, 12. 1 Petr. 3, 18.), zur Befreiung von Tod und Teufel (Röm. 6, 9. 8, 2. 2 Tim. 1, 10. Joh. 12, 31. 16, 11. 33. Col. 2, 14 f. Hebr. 2, 14.).

γ) Die Auferstehung.

§. 90.

Die Auferstehung Jesu, welche durch einen Akt der Allmacht des Vaters bewirkt wird (Eph. 1, 19. 20: *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος τοῦ θεοῦ*. Röm. 6, 4: *διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός* vergl. Apost. 3, 15. 4, 10. 5, 30. Röm. 4, 24. 8, 11. 10, 9. 1 Cor. 6, 14. 2 Cor. 4, 14. Gal. 1, 1. Col. 2, 12. 1 Thess. 1, 10. 1 Petr. 1, 21.), hat zur Voraussetzung die Aufhebung der durch den Tod bewirkten Trennung des Leibes und der Seele. Sie ist das Hervorgehen aus dem Grabe, nachdem die Seele das Reich der Todten verlassen und wieder zum Leibe zurückgekehrt ist. In Folge derselben erscheint Christus wieder als der Lebendige auf der Erde (Matth. 28, 9 ff. 18 ff. Mc. 16, 9. 14 ff. Luc. 24, 15 ff. 36 ff. Joh. 20, 14 ff.), aber nicht mehr, wie früher, als materielles Wesen (*σάρξ* Joh. 1, 14.), sondern als durch und durch geistiger Natur (1 Cor. 15, 45. 2 Cor. 3, 17. vergl. Joh. 6, 63.). Leib und Geist sind nun nicht mehr in der Art mit einander vereinigt, dass der Leib vom Geiste nur belebt würde (*σῶμα ψυχικόν* 1 Cor. 15, 44.), sondern dieser hat jenen so völlig durchdrungen, dass der Leib fortan selbst den Charakter des Geistes an sich trägt (*σῶμα πνευματικόν* 1 Cor. 15, 44 ff., *σῶμα τῆς δόξης* Phil. 3, 21.). Der Tod ist nun für alle Zeit abgethan, der Auferstandene kann nicht wieder sterben (Röm. 6, 9: *Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει· θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει*), sondern lebt nun für alle Ewigkeit fort (Offenb. 1, 18: *ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου.*).

δ) Die Rückkehr zum Vater.

§. 91.

Als dieser reine Geist ist Christus mittels seiner Erhebung in den Himmel (*ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανόν* Mc. 16, 19.

Apost. 1, 11., *ἀνελήφθη ἐν δόξῃ* 1 Tim. 3, 16., *ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* vergl. Luc. 24, 51. 1 Petr. 3, 22.) zum Vater zurückgekehrt (*ὑπάγειν, πορεύεσθαι, ἔρχεσθαι, ἀναβαίνειν πρὸς τὸν πατέρα* Joh. 7, 33. 13, 3. 14, 4. 5. 28. 16, 5. 10. 16f. 28. 17, 11. 13. 20, 17.), wo er mit Ehre und Herrlichkeit geschmückt (Hebr. 2, 9. 7, 28. Phil. 2, 9.), erhaben über alle Mächte dieser und der zukünftigen Welt (Eph. 1, 21: *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι.* 1 Petr. 3, 22: *ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων* vergl. Col. 2, 10. Röm. 14, 9. Matth. 28, 18.), thronend zur Rechten Gottes (Hebr. 8, 1: *ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης, ἐν τοῖς οὐρανοῖς* vergl. 1, 3. 12, 2. Mc. 16, 19. Eph. 1, 20. 1 Petr. 3, 22.), über seine Gemeinde auf Erden als unsichtbarer König waltet, bis er alle ihr feindlichen Mächte überwältigt hat (1 Cor. 15, 25: *δεῖ αὐτὸν βασιλεύειν, ἄχρις οὗ ἂν θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ* vergl. Apost. 3, 21. Phil. 2, 10f. Eph. 1, 22.). Die Herrlichkeit, in der er sich in Folge dieser seiner Rückkehr zum Vater befindet, ist völlig der gleich, die er hatte, ehe die Welt gegründet war (Joh. 17, 5.). Zwischen seinem jetzigen und seinem vorweltlichen Zustande besteht überhaupt nur der Unterschied, dass, während der Sohn Gottes früher nur *Gott* gewesen war, er jetzt zugleich *Mensch* ist und daher die Fülle der Gottheit nun *σωματικῶς* in ihm wohnt (Col. 2, 9.) d. h. in dem verklärten menschlichen Leibe, den er von der Jungfrau Maria angenommen hat.[1]

ε) *Die Wiederkunft.*

§. 92.

Als dieser zu absoluter Herrlichkeit erhöhte Menschensohn wird er einst nach völliger Vollendung des Erlösungswerkes auch sichtbar der erlösten Menschheit sich darstellen (*ἡ ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* 1 Petr. 1, 7. 13. Luc. 17, 30.

---

[1] So richtig *Meyer* und *de Wette*, während die meisten Erklärer gegen den Zusammenhang und Sprachgebrauch *σωματικῶς* entweder *essentialiter* oder *realiter* übersetzen.

1 Cor. 1, 7. 2 Thess. 1, 7.; ἡ ἀποκάλυψις τῆς δόξης Χριστοῦ 1 Petr. 4, 13. vergl. Col. 3, 4. 1 Petr. 5, 4. 1 Joh. 2, 28.; ἡ παρουσία τοῦ Χριστοῦ Matth. 24, 27. 37. 39. 1 Cor. 1, 8. 15, 23. 1 Thess. 2, 19. 3, 13. 4, 15. 5, 23. 2 Thess. 2, 1. 8. Jak. 5, 7. 2 Petr. 1, 16. 3, 4. 12. 1 Joh. 2, 28.; ἡ ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου 1 Tim. 6, 14. 2 Tim. 4, 8.; ἡ ἐπιφάνεια τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ Tit. 2, 13.), um einmal die innerlich nicht zu seiner Gemeinde Gehörigen auch äusserlich auszuscheiden (κρίνειν vergl. Apost. 17, 31. Röm. 14, 10. 1 Cor. 4, 5. 2 Cor. 5, 10. 2 Tim. 4, 1.), andererseits seine Gemeinde zu vollenden (Phil. 3, 21. 1 Cor. 15, 52 ff. Offenb. 20, 4.) und nun ewig als ihr sichtbarer König und Herr (Matth. 19, 28. Apost. 1, 6. 3, 21. Offenb. 11, 15.) bei den Seinigen zu bleiben und unter ihnen zu herrschen (1 Thess. 4, 17.).

b) Das Werk der Erlösung.

§. 93.

In alle eben beschriebenen Veränderungen geht der Sohn Gottes ein, um das Werk der Erlösung, das ihm der Vater aufgetragen, zu Stande zu bringen. Wir haben daher im Folgenden auch noch dieses Erlösungswerk selbst nach seinen Hauptmomenten zu betrachten.[1] Was dieses betrifft, so unterscheidet das N. T. die die Erlösung *vorbereitende* Thätigkeit des Sohnes Gottes von der *erlösenden* Thätigkeit selbst.

1) Die *vorbereitende* Thätigkeit beginnt bereits vor seiner Menschwerdung während der Periode des alten Bundes, in welcher der Sohn Gottes durch ausserordentliche Wirksamkeit innerhalb des auserwählten Volkes Israel seine künftige Erscheinung im Fleisch vorbereitet (1 Cor. 10, 4. 1 Petr. 1, 11 f.). Insbesondere aber wird unter diesem Gesichtspunkt die Wirksamkeit des Mensch *gewordenen* Sohnes Gottes wäh-

[1] Die ausführliche Darstellung der neutestamentlichen Lehre von der Erlösung kann natürlich erst an einem späteren Orte gegeben werden, da sie die Lehre von der menschlichen Natur, von der Sünde und vom Tode zu ihrer Voraussetzung hat. Hier konnte die Besprechung derselben jedoch nicht ganz übergangen werden, da in ihr eine wesentliche Seite des Verhältnisses des Sohnes Gottes zur Welt sich darstellt.

rend seines *sinnlichen* Lebens betrachtet. Diese selbst ist eine zwiefache. Sie besteht

a) darin, dass der Sohn Gottes sich als Sohn Gottes und als Erlöser der Menschheit offenbart. Diess geschieht α) *durch sein mündliches Zeugniss* (Joh. 8, 14.). Dieses aber ist αα) ein Zeugniss über sein vormenschliches und vorweltliches Sein (Joh. 6, 62. 8, 58. 17, 5.), darüber, dass er vom Himmel auf die Erde herabgestiegen (Joh. 3, 13. 6, 38. 51.), von Gott seinen Augang genommen (6, 46. 7, 29. 8, 42. 13, 3. 16, 28.), dass Gott ihn in die Welt gesendet habe (4, 34. 5, 23. 24. 30. 37. 6, 38—44. 7, 18. 28. 33. 8, 16. 18. 26. 29. 9, 4. 12, 44 f. 49. 13, 20. 14, 24. 15, 21. 16, 5.); ββ) ein Zeugniss über sein Verhältniss zu Gott: er bekennt sich als den Sohn Gottes und Gott als seinen Vater (Joh. 10, 36. Matth. 26, 64 u. ö.), er bekennt sich als den, den Gott geheiligt (Joh. 10, 36.), dem der Vater Alles in seine Hand gegeben (Matth. 11, 27. Joh. 3, 35. 13, 3.), dem Alles gehöre, was dem Vater gehört (Joh. 16, 15. 17, 10. 5, 26.), als den, der allein den Vater gesehen habe und ihn kenne, daher auch allein ihn zu offenbaren im Stande sei (Matth. 11, 27. Luc. 10, 22. Joh. 10, 15.), der mit dem Vater fortwährend in innigster Gemeinschaft stehe (Joh. 8, 16. 29. 11, 38. 14, 10 f. 20. 16, 32. 17, 21.), der mit ihm schlechthin eins sei, und in dem sich das Wesen des Vaters wiederspiegele (Joh. 10, 30. 12, 45. 14, 9.); γγ) ein Zeugniss über sein Verhältniss zur Welt und über seine Aufgabe in derselben: er nennt sich das Licht der Welt (Joh. 3, 19. 8, 12. 9, 5. 12, 46.), den, ohne den keine Gotteserkenntniss möglich sei (Matth. 11, 27. Luc. 10, 22.), das Brod des Lebens (Joh. 6, 35. 48 ff.), das wahre Lebenswasser (4, 14. 7, 37 f.), die Auferstehung und das Leben (11, 25.), den Weg, die Wahrheit und das Leben (14, 6.); er bekennt sich als den Erlöser der Welt (4, 26.), als den, der nur dazu in die Welt gekommen sei, um für die Wahrheit Zeugniss abzulegen (Joh. 18, 37.), um die Welt zu retten und ihr das ewige Leben mitzutheilen (3, 16. 17.), er nennt sich die Thür zum Leben (10, 7. 9.), den guten Hirten (10, 11. 14.), aber auch den künftigen Richter (5, 22.). β) *durch die Offenbarung seiner* δόξα (Joh. 2, 11.),

in Beziehung auf welche es Joh. 1, 14. heisst: *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*. Diese Offenbarung ist doppelter Art: sie ist entweder eine Offenbarung seines höheren Wissens (Matth. 12, 25. 16, 8. 17, 27. 21, 2 ff. 24, 2. Joh. 1, 43. 48—51. 4, 17. 18. 11, 11. 15.) oder Hervorrufung äusserer wunderbarer Erfolge (*σημεῖα, δυνάμεις, τέρατα*).

b) darin, dass er eine Anzahl von Individuen auswählt (Matth. 4, 19. 21. 19, 28. Mc. 1, 17. 20. 3, 13. Luc. 6, 13. 22, 30. Joh. 6, 70. 13, 18. 15, 16. 27. Apost. 1, 2.) und, indem er sie vorzugsweise seiner heiligenden Gemeinschaft würdigt (Joh. 13, 9 ff.), durch Wort und Beispiel zu Organen seiner erlösenden Thätigkeit erzieht.

2) Die *erlösende Thätigkeit selbst* besteht darin, dass Christus einmal die Macht der Sünde und des Todes *an sich*, sodann Sünde und Tod *in den einzelnen Menschen* aufhebt.

a) Christus hebt zuerst die Macht der Sünde und des Todes an sich auf, dadurch dass er von Anfang bis zu Ende seines sinnlichen Lebens allen Versuchungen, sowohl den von aussen, von dem bösen Geisterreiche, als den von seiner *σάρξ* ihren Ausgang nehmenden schlechthin widersteht und somit völlig ohne Sünde bleibt (Hebr. 4, 15. 2 Cor. 5, 21. 1 Petr. 2, 22.), oder durch seinen vollendeten Gehorsam (Röm. 5, 19. Hebr. 5, 8.), vermöge dessen er sich in jedem Momente seines Lebens nicht durch *seinen* Willen d. h. den Willen seiner *σάρξ*, sondern durch den Willen des Vaters, der sich in seinem *πνεῦμα* ausspricht, bestimmen lässt (Joh. 4, 34. 5, 30. 7, 18. 9, 4. vergl. Matth. 26, 42. Mc. 14, 36.), und zwar bis zur Uebernahme des Todes (Phil. 2, 8: *γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου*), so dass sein ganzes Leben Ein Gott dargebrachtes Opfer ist, welches in der freiwilligen Uebernahme des Todes, welchen der Vater, um die Sünden der Menschen zu tilgen, vom Sohne verlangt (Matth. 26, 42. Luc. 22, 42.), seine Vollendung erreicht (Eph. 5, 2: *ὁ Χριστὸς παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας*. vergl. Hebr. 9, 14. 26. 28. 10, 10. 12. 14.). Eben

hierdurch ist die Macht der Sünde (Röm. 8, 3: *κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί* vergl. Matth. 26, 28. Röm. 3, 25. 1 Cor. 15, 3. Gal. 1, 4. Col. 1, 14. 2, 13 f. Hebr. 9, 14. 26. 28. 10, 12. 1 Petr. 3, 18. 1 Joh. 4, 10.), die Macht des Todes und des Teufels, in der Menschheit (Röm. 6, 9. 8, 2. 2 Tim. 1, 10. Joh. 12, 31. 16, 11. 33. Col. 2, 14 f. Hebr. 2, 14.) gebrochen, denn es ist nun Ein menschliches Individuum da, über welches die bisher in der Menschheit herrschenden Mächte der Sünde und des Todes und die Geister der Finsterniss nichts vermocht haben (Joh. 14, 30.), Ein Mensch, der bis an's Ende sündlos geblieben ist, und von dem daher eine neue sündlose Entwickelung ihren Ausgang nehmen kann, gleichwie von Adam die Entwickelung der Sünde und des Todes begann (Röm. 5, 18. 19. 1 Cor. 15, 22.).

b) Seine weitere erlösende Thätigkeit besteht darin, dass er die an sich machtlos gewordene Sünde und den an sich machtlos gewordenen Tod nun auch *in den einzelnen Menschen* vernichtet (Röm. 8, 2: *ἠλευθέρωσέ με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*). Dies thut er als der auferstandene und zu absoluter Macht und Herrlichkeit erhobene Menschensohn (Hebr. 5, 9: *τελειωθεὶς ἐγένετο πᾶσι τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου* vergl. Joh. 12, 32.), indem er die Menschheit einerseits vermittelst des von ihm ausgehenden Geistes (Eph. 3, 16 f. Röm. 8, 2. 9 f. 2 Cor. 3, 6. Joh. 3, 5. 8.) in der Taufe (Matth. 3, 11. Mc. 1, 8. Luc. 3, 16. Joh. 1, 33. Apost. 1, 5. 11, 26.), andererseits durch Darreichung seines Leibes und Blutes im heiligen Abendmahl (Matth. 26, 26 ff. Mc. 14, 23 ff. Luc. 22, 17 ff.), je mehr und mehr in die Gemeinschaft seines Gehorsams, seiner Leiden und seines Todes hineinzieht (Röm. 6, 4 ff. 1 Cor. 10, 16. Gal. 3, 20. 27. Eph. 5, 26 f. Col. 2, 11. Joh. 6, 53 ff.).

2) *Der Sohn als Urbild der Welt.*

§. 94.

Wie die Welt *durch* den Sohn geschaffen worden ist, so ist sie auch *in* ihm geschaffen (*ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* Col. 1, 16.) d. h. alles Geschaffene, die ganze Fülle des creatür-

lichen Seins, die Welt sowohl im Ganzen als alle einzelnen Schöpfungssphären, hat ihr Urbild in dem Sohne, ist nur die Verwirklichung dessen, was ideell schon in dem Sohn von Ewigkeit her enthalten war. Indem die Welt geschaffen wurde, wurde sie nicht als etwas ihm Fremdes geschaffen, sondern als etwas, das seinem wahren Wesen nach in der innigsten Verwandtschaft mit dem Sohne Gottes steht. Der Sohn ist die ideelle, intelligible Welt, die Welt der abbildliche Sohn, die Abbildung des Sohnes in der Materie, ein Bild, das im Laufe der Zeiten durch Hineinbildung der Welt in den Sohn ausgeführt und zu voller Aehnlichkeit mit dem Sohne verklärt werden soll (Col. 1, 16: *εἰς αὐτὸν ἔκτισται — ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι*).

Insbesondere ist der Sohn Urbild der *vernünftigen* Geschöpfe, der Menschen. Während von dem Menschen gesagt wird, er sei *nach dem Bilde Gottes* geschaffen (Jak. 3, 9. 1 Cor. 11, 7. vergl. Col. 3, 10. Eph. 4, 24.), wird von dem Sohn gesagt, er sei *das Bild Gottes selbst* (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ* Col. 1, 15. Hebr. 1, 3.); während es von dem Menschen heisst, er sei für die Kindschaft Gottes geschaffen (Eph. 1, 5. Röm. 8, 29. Matth. 5, 45.), und diese Kindschaft sei schon von Anfang an als Anlage in ihm vorhanden (vergl. Luc. 3, 38., wo Adam *υἱὸς θεοῦ* genannt wird), wird dagegen von dem Sohne Gottes gesagt, er sei von Natur der Sohn Gottes, und zwar der eingeborne (Joh. 1, 14. 18. 3, 16. 18. Col. 1, 13. Röm. 8, 32.).

3) *Der Sohn als Erbe der Welt.*

§. 95.

Wie die Welt *in* dem Sohne und *durch* den Sohn geschaffen ist, so ist sie auch *für* den Sohn (Col. 1, 16: *τὰ πάντα εἰς αὐτὸν ἔκτισται*) und *um des Sohnes willen* (Hebr. 2, 10: *δι' ὃν τὰ πάντα*) geschaffen. Der Sohn ist der *unmittelbare* Zweck der Welt, wie der Vater der *letzte* Zweck ist (1 Cor. 15, 27 f.). Die Welt ist nämlich dazu bestimmt, wirkliches Eigenthum des Sohnes zu werden. Von Anfang an ist sie in vollem Sinne nur Eigenthum des Vaters als des eigentlichen Schöpfers der Welt. Der Vater aber hat den Sohn zum Erben einge-

setzt (Hebr. 1, 2: *ὃν ἔθηκε κληρονόμον πάντων*. Joh. 13, 3: *πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας* vergl. 17, 2. Eph. 1, 22: *πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ*, vergl. Offenb. 1, 17. 2, 8. 22, 13.). Die ganze Welt ist nach dem ewigen göttlichen Rathschlusse dazu bestimmt, der Herrschaft des Sohnes untergeben zu werden, alle einzelnen Schöpfungssphären sollten unter ihn als Haupt vereinigt, er sollte das sie alle mit einander verknüpfende Band werden dadurch, dass er sie alle mit einander beherrschte (Eph. 1, 10: *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*. V. 22: *κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα*. vergl. Col. 2, 10.), er sollte Alles in Allem erfüllen (Eph. 1, 23.), und die Fülle der ganzen Welt sollte in ihm wohnen (Col. 1, 19.). Diess ist dadurch zu voller Wirklichkeit gekommen, dass der Sohn, wie in die früheren Schöpfungssphären, so in die Menschheit eingegangen ist, sie mit sich durch seinen Tod versöhnt hat (Col. 1, 19 f.: *εὐδόκησε δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*), und als Erstgeborner aus ihr wie aus den früheren Schöpfungssphären hervorgegangen ist (Col. 1, 15: *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* vergl. V. 18: *ἐν πᾶσι πρωτεύων*). Die ganze Welt nach allen ihren Sphären hatte von Anfang an die Bestimmung, aus Gott geboren zu werden, an der Sohnschaft Gottes Theil zu nehmen. Damit diess aber wirklich würde, musste der, der an sich Sohn Gottes ist, als solcher auch in jeder einzelnen Weltsphäre sich offenbaren. Als die letzte Sphäre, die dieser Offenbarung bedurfte, wird im N. T. die Menschheit genannt. Alle andern Weltsphären waren bereits vollständig ihm unterthan und er ihr Haupt geworden (Col. 2, 10: *ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*). Damit er das Haupt der *ganzen* Welt würde, die *ganze* Fülle der Schöpfung in ihm wohnte, musste er zuletzt auch noch zum Haupt über die *Menschheit* gesetzt werden (Eph. 1, 22. 23.[1]). Und diess ist in ihm dadurch realisirt worden, dass

[1] Diesen Gedanken ohne Zweifel will der Apostel aussprechen durch die vielfach missverstandenen Worte: *καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πλη-*

er als Erstgeborner auch aus der Menschheit hervorging (Röm. 8, 29: *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*. Col. 1, 18: *αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας, ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων* vergl. Offenb. 1, 5.) und als solcher erstgeborner Mensch zur Rechten Gottes in den Himmel erhöht wurde (Matth. 28, 18. Phil. 2, 9 ff. Eph. 1, 20 ff.).

So ist denn also der Sohn Gottes der, *in welchem* die Welt geschaffen worden oder das *Urbild der Welt*, ferner der, *durch welchen* sie ins Dasein gerufen worden, durch welchen die daseiende Welt getragen, belebt, erleuchtet und, nachdem sie der Sünde und dem Tode anheimgefallen, erlöst wird, endlich der, „*in welchen* sie im Laufe der Zeit hineingebildet wird zu einer mit seiner Vollkommenheit übereinstimmenden Gestaltung“ und dessen volles Eigenthum sie am Ende wird.

III. Verhältniss des heiligen Geistes zur Welt.

§. 96.

Wenn der Sohn Gottes die Vermittlung zwischen dem Vater und der Welt bildet, das Organ ist, *durch* welches der Vater alle Dinge wirkt, so ist der Geist Gottes das dem Sohne

---

ρουμένου. Der Apostel will hiermit nichts Anderes sagen, als: die Kirche sei die letzte Sphäre, welche er sich zu eigen gemacht habe, über welche er Haupt geworden sei, nachdem die andern Schöpfungssphären bereits früher ihm unterthan gemacht worden waren, so dass seine Bestimmung, Alles in Allem zu erfüllen, erst in der Kirche *vollständig* erreicht worden. *Πλήρωμα* heisst nämlich nichts Anderes, als: Erfüllung, Ausfüllung, Ergänzung. Die Kirche wird die Erfüllung oder Ausfüllung dessen, der Alles in Allem erfüllt, genannt, insofern sie allein noch fehlte, damit das: „er erfüllet Alles in Allem“ wahr würde. Er *war* schon das Haupt aller anderen Sphären und erfüllte dieselben und hatte ihre Fülle in sich. Nun hat ihn Gott auch noch zum Haupt über die *Kirche* gesetzt (*αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ* = ihn, der [weil er seiner Bestimmung nach] Haupt über Alles ist, hat er auch zum Haupt der Kirche gegeben), damit er auch diese als seinen Leib erfüllen und durchdringen möchte, und damit ist denn die Kirche die Ausfüllung, die Ergänzung seiner als dessen, zu dessen Wesen es gehört, das ganze All zu erfüllen.

Gottes *immanente* Princip (Apost. 10, 38. Joh. 3, 34. Offenb. 5, 6.), *in* welchem der Sohn und durch den Sohn der Vater alle Dinge vollzieht (vergl. z. B. Eph. 2, 18.). Der Sohn ist der, durch welchen die Welt Sein, Leben und Licht erhält, der Geist ist das das Schöpferwort des Sohnes *begleitende*, ihm *inwendige* und es *befruchtende* Princip (Matth. 12, 28: *ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια* vergl. Luc. 11, 20. Offenb. 5, 6.[1]).

Namentlich erscheint der Geist als das der Creatur inwendige *Lebensprincip*. Durch die Schöpfung hat die Creatur wohl selbstständiges Sein und Leben erhalten. Allein das Fortbestehen dieses Lebens ist wesentlich davon abhängig, dass die Creatur in beständigem Zusammenhang mit Gott bleibt und aus ihm fortwährend neue Lebenskräfte in sich aufnimmt. Das nun das creatürliche Leben fortwährend erhaltende, erneuernde oder ergänzende Princip ist der Geist Gottes (Weish. Sal. 12, 1: *τὸ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν*. 1, 7: *πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην* vergl. 15, 11. 2 Macc. 7, 22. Hiob. 10, 12. Joh. 6, 63. Offenb. 11, 11. Röm. 8, 2. 2 Cor. 3, 6.). Wo daher der Geist Gottes sich zurückzieht, schwindet das Leben der Creatur, wo er zurückkehrt, entsteht es neu (Hiob. 34, 14 f. Ps. 104, 29 f. Offenb. 11, 11.).[2]

---

[1] Wenn Offenb. 5, 6. von dem den Sohn Gottes darstellenden Lamme gesagt wird, es habe sieben Augen, welche als die sieben Geister Gottes, die über die ganze Erde ausgesandt sind, gedeutet werden, so kann der damit ausgesprochene Gedanke kein anderer sein, als: der Geist sei das dem Sohne inwendige Princip, in welchem er seine über die ganze Welt sich erstreckende mannichfache Thätigkeit in Ausführung bringe. Der Geist Gottes erscheint hier in der Siebenzahl, um damit die Mannichfaltigkeit seiner Wirkungen in der Welt zu bezeichnen, vergl. darüber *Hengstenberg*, Offenb. Joh. I. S. 89: „Die Siebenfaltigkeit thut der Einheit keinen Abbruch, sondern sie weist nur, ähnlich wie der Name Gottes im Plural Elohim, hin auf die Fülle und Mannichfaltigkeit der Kräfte, welche in der Einheit beschlossen liegt, mit Beziehung auf die Mannichfaltigkeit der satanischen und menschlichen Kräfte und Mächte, welche der Kirche Verderben drohen, vergl. c. 12, 3., mit Beziehung auch auf die Mannichfaltigkeit der Nöthe und Bedürfnisse der Kirche," vergl. auch S. 310.

[2] Vergl. *Beck*, a. Schr. S. 103: „Von Anfang bis zu Ende der Wege Got-

Eben damit ist der Geist Gottes aber auch das *Erkenntnissprincip* der Menschen, denn die normale Beschaffenheit der Erkenntniss hängt von der normalen Beschaffenheit des Lebens ab. Wo daher der Geist vom Menschen weicht, da wird das geistige Auge des Menschen verdüstert, der Mensch kann dann die Wahrheit nicht mehr erkennen, sondern verfällt in Irrthum und Finsterniss. Wo aber der Geist Gottes den Menschen erfüllt, ist dieser eben dadurch im Besitze der Wahrheit (1 Joh. 2, 20. 27. Ev. Joh. 14, 26. 16, 13.). Aus diesem Grunde wird der Geist Gottes κ. ε. als der *Geist der Wahrheit* bezeichnet (Joh. 14, 17. 15, 26. 16, 13.).

§. 97.

Ist das Vorhandensein des Geistes Gottes in der Creatur die Bedingung, unter der nur allein wahres Leben und wahre Erkenntniss in ihr vorhanden sein und fortbestehen kann, so ergibt sich von selbst, dass, ist einmal das normale Leben ihr abhanden gekommen und ist sie in geistige Finsterniss versunken dadurch, dass sie durch Sünde sich von Gott getrennt hat, das wahre Leben und die wahre Erkenntniss auch nur

---

tes, d. h. von der Schöpfung bis zur Vollendung der Welt erscheint der göttliche Geist als der Odem Gottes, in welchem die göttliche Lebenskraft ist und sich äussert, wie die menschliche im Odem des Menschen; von ihm als der allein selbstständigen Lebenskraft gehen alle die verschiedenen Lebenskräfte der ganzen Schöpfung und der mannichfaltigen Gottes-Offenbarungen aus; Er ist der grosse Beweger aller Lebenskräfte, der lebendige Wind, der sie überschwebt, erregt und durchdringt Gen. 1, 2. Ez. 1, 4. 12, 20., der das unermessliche Meer des Lebens durchwaltet, dass aus demselben mancherlei Ströme und Ausflüsse sich ergiessen in die Gebiete des Lebens, Joh. 7, 38.; er wirkt von Anfang an in der Natur als die selbstständige Kraft, welche die mancherlei Kräfte vertheilt, befruchtet und erneuert und im Menschen insbesondere als die göttliche Lebenskraft, die Leuchte seiner Seele, wodurch sein ganzer Leib soll durchlichtet werden." — Vergl. auch *Kahnis*, die Lehre vom heil. Geiste. Bd. I. S. 14: „Gott ist in der Welt mit seinem Geiste. Es war der Geist Gottes, der über den Wassern schöpferisch brütete (1 Mos. 1, 2. Hiob 33, 4.); er ist der Lebensquell, aus welchem die Schöpfung verjüngende Kräfte zieht, ohne welchen alles Fleisch verwelkt, alles Leben in den Staub zurückkehrt (Hiob 34, 14. Psalm 104, 29. 30.). Ja alles concrete Leben erscheint als ein Ausfluss des göttlichen Geistes."

durch ein neues Eingehen des Geistes in sie und eine neue Thätigkeit desselben in ihr wieder erzeugt werden kann. Demgemäss kommt denn nach dem N. T. auch dem heiligen Geiste bei dem Werke der Erlösung eine wesentliche Thätigkeit zu. Wie die Erlösung vom *Vater* ihren *Ausgang* nimmt und *durch* die persönliche Erscheinung des *Sohnes* vermittelt wird (1 Cor. 8, 6.), so kommt sie nur durch das *Innesein* und *Innewirken* des Geistes in den Einzelnen zu Stande (1 Cor. 12, 3: *οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν κύριον Ἰησοῦν, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* Eph. 2, 18: *δι᾽ αὐτοῦ [τοῦ υἱοῦ] ἔχομεν τὴν προςαγωγὴν ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα*). Was diese die Welt erneuernde Thätigkeit des Geistes betrifft, so ist nach dem N. T. die die Erneuerung *vorbereitende* von der sie wirklich *vollziehenden* zu unterscheiden.

1) Als die Erneuerung der Menschheit *vorbereitend* ist der heilige Geist thätig, wenn er a) zu den Zeiten des A. B. die künftige Neuschöpfung durch Vermittlung der Propheten *voraus verkündigt* (2 Petr. 1, 21: *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι.* Apost. 1, 16: *ἡ γραφὴ, ἣν προεῖπε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ στόματος Δαυίδ* vergl. 28, 25. Matth. 22, 43. Mc. 12, 36. 2 Tim. 3, 16.), b) wenn er diejenigen unter den in der unmittelbaren Zeitnähe des Eintritts der Neuschöpfung lebenden Individuen, die von Gott ausersehen sind, entweder diese Neuschöpfung vorzubereiten, oder ihren nahen Eintritt anzukündigen, in ausserordentlicher Weise erfüllt und mit seinen Kräften ausrüstet (Luc. 1, 15. 41. 67. 2, 25 ff.), c) wenn er selbst den Eintritt des Sohnes Gottes in die Menschheit vermittelt (Matth. 1, 18: *Μαρία εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου.* V. 20: *τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου* vergl. Luc. 1, 35.), d) wenn er den im Fleische erschienenen Sohn Gottes je mehr und mehr erfüllt und durchdringt (Matth. 3, 16. 12, 18. Mc. 1, 10. Luc. 3, 22. 4, 18. Joh. 1, 32 ff. 3, 34. Apost. 10, 38,), so dass dieser nicht nur Alles, was er während seines Erdenlebens thut, in der Kraft des heiligen Geistes ausführt (Matth. 4, 1. 12, 28. Mc. 1, 12. Luc. 4, 1. 14. Apost. 10, 38.), sondern auch je mehr und mehr bis zur völligen Verklärung seines Fleisches (*σῶμα τῆς*

δόξης Phil. 3, 21.) von ihm vergeistigt wird (1 Cor. 15, 45: ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν vergl. 2 Cor. 3, 17.).

2) Als die Erneuerung wirklich *vollziehend* erscheint die Thätigkeit des Geistes: a) wenn er in den einzelnen die Predigt von der Person Jesu hörenden Individuen Glauben an ihn wirkt (1 Cor. 2, 4 f. 12, 3. 2 Cor. 4, 13. 1 Thess. 1, 5.), den Gläubigen sich mittheilt (Luc. 24, 49. Joh. 15, 26. 16, 7. 13.) und bei ihnen bleibt (Joh. 14, 17: τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται vergl. V. 16: ἵνα μένῃ μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα vergl. Apost. 1, 8. 2, 4. 17. 4, 31. 6, 3. 5. 7, 55. 8, 15. 17. 9, 17. 10, 44 f. 47. 11, 15. 24.), ihren im Zustand der Schwäche und des Todes befindlichen Geist kräftigt (Eph. 3, 16: κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον), neues Leben (Joh. 3, 5. 8. Röm. 8, 2. 9. 10. 2 Cor. 3, 6.) und neue Erkenntniss (Joh. 14, 26: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον — ὑμᾶς διδάξει πάντα. 16, 13: ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν vergl. 15, 26. Röm. 8, 16. 9, 1. 1 Cor. 2, 10. Gal. 4, 6. Eph. 1, 17. 3, 5. Col. 1, 9. 1 Joh. 2, 20. 27. 5, 6.), so wie das Bewusstsein in ihnen erweckt, dass sie nun Kinder Gottes seien (Gal. 4, 6. Röm. 8, 15. 16. 2 Cor. 1, 22. Eph. 1, 14.).[1] Dieses „Wirken des Geistes in den Gläubigen ist kein blosses Ueberschweben und Bewegen, noch ein vereinzeltes Eindringen und vorübergehende Kraft-Erregung, sondern ein *Einwohnen und Bleiben, ein Anziehen der Kraft aus der Höhe* (Luc.

[1] Mit Rücksicht auf diese seine Wirksamkeit werden dem heiligen Geist im N. T. verschiedene Namen ertheilt. So wird er, insofern er die Gläubigen überhaupt *kräftigt* und *tüchtig macht*, 1 Joh. 2, 20. 27. χρῖσμα, *Salbe*, genannt, eine Bezeichnung, durch welche ausgesprochen wird, dass der heilige Geist in derselben Weise den *Geist* des Menschen kräftigt und heilt, in welcher die Salbe dem *Leibe* zur Heilung und Kräftigung dient, vergl. den Ausdruck πνεῦμα δυνάμεως, σωφρονισμοῦ 2 Tim. 1, 7. Insofern durch den Geist *neues Leben* in den Gläubigen gewirkt wird, heisst er πνεῦμα τῆς ζωῆς (Röm. 8, 2.), insofern er neue *Erkenntniss* wirkt, bald πνεῦμα τῆς ἀληθείας (Joh. 14, 17. 15, 26. 16, 13. 1 Joh. 4, 6.), bald πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως (Eph. 1, 17.), insofern er das Bewusstsein der auf dem Menschen ruhenden göttlichen *Gnade* erweckt: πνεῦμα τῆς χάριτος (Hebr. 10, 29.), insofern er speciell das Bewusstsein weckt, dass der Mensch nun *Gottes Kind* sei: πνεῦμα υἱοθεσίας (Röm. 8, 15.), insofern er Glauben und Liebe hervorruft: πνεῦμα τῆς πίστεως, τῆς ἀγάπης (2 Cor. 4, 13. 2 Tim. 1, 7.).

24, 49.) — stetige Innerlichkeit und Gemeinschaft, wodurch statt blos besonderer Talente und Fähigkeiten eine Neugeburt, und in ihr ein neues Lebens-Princip (*νόμος*) entsteht, aus dem er nicht nur neue Lebenskräfte und besondere Gaben, sondern auch durchaus *καινότης τῆς ζωῆς* hervorbildet, durchwirkt und vollbereitet bis in die Verklärung (Röm. 8.)"; b) wenn er als *Anwalt* (*παράκλητος* Joh. 14, 16. 26. 15, 26. 16, 7.) ihnen *beisteht*, dass sie das Rechte und in der rechten Weise zu Gott beten können (Röm. 8, 26.), ihnen die Worte eingibt, die sie in der Stunde der Entscheidung zu reden haben (Matth. 10, 20: *οὐκ ὑμεῖς ἐστε λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν* vergl. Mc. 13, 11. Luc. 12, 12. Apost. 4, 8.), seinen auserwählten Organen ausserordentliche Eröffnungen macht (Apost. 20, 23.), sie in besonderer Weise leitet und für die Zwecke der christlichen Kirche verwendet (Apost. 8, 29. 39. 10, 19. 11, 12. 28. 13, 2. 4. 10. 15, 28.); c) wenn er ihr Zeugniss von der Wahrheit *begleitet* und *befruchtet* (Apost. 9, 31. 1 Petr. 1, 12.), so dass ihre Verkündigung nicht Menschenwort, sondern *Gotteswort* ist (1 Thess. 2, 13: *οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλά, καθώς ἐστιν ἀληθῶς, λόγον θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν.* vergl. 1 Petr. 1, 23: *λόγος ζῶν θεοῦ καὶ μένων.* vergl. Matth. 10, 20.) und sich als kräftig und überzeugend erweist in denen, die es hören (1 Thess. 1, 5: *τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ.* vergl. 1 Cor. 2, 4 f.), um neuen Glauben (*ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς* Röm. 10, 17. vergl. Joh. 17, 20.), neues Leben und neue Erkenntniss (Röm. 1, 16: *τὸ εὐαγγέλιον δύναμις θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι* vergl. 1 Petr. 1, 23: *ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς, ἀλλὰ ἀφθάρτου, διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος* vergl. V. 25. und Jak. 1, 18. 21.) zu bewirken;[1] d) indem er die so lebendig gezeugten Menschen *zu*

---

[1] *Beck*, a. Schr. I. S. 99: „In der individuellen Entwickelung des neuen Lebens erweist sich der Geist wiederum als das dynamische Zeugungs- und Erneuerungs-Princip, welches, den durch das Werk des Wortes hervorgebildeten Organismus dem Menschen selbst als inneres Lebens-Princip einpflanzend, und mit neuen Entwicklungskräften begabend, zur Erneuerung der ganzen

Einem Ganzen, dem Leibe der Kirche (σῶμα τῆς ἐκκλησίας Col. 1, 18.), *vereinigt*, so dass, wie Ein Geist ist, der sie alle erfüllt, sie durch ihn auch alle zu Einem Leibe verbunden werden (Eph. 4, 4: ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα. 1 Cor. 12, 13: ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι vergl. Eph. 2, 22.), und zwar zu einem *gegliederten* Leibe, nicht zu einem blos äusserlich zusammenhängenden, sondern zu einem organischen, lebensvollen Ganzen, in dem jeder Einzelne als Glied sich zum Ganzen verhält, jeder Einzelne seine besondere, nur ihm zukommende, von allen übrigen ihn unterscheidende, Stellung einnimmt, sie alle aber einander dienen und sich gegenseitig ergänzen (1 Cor. 12, 12: καθάπερ τὸ σῶμα ἕν ἐστι καὶ μέλη ἔχει πολλά, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἕν ἐστι σῶμα· οὕτω καὶ ὁ Χριστός, vergl. besonders V. 14—30. und Röm. 12, 4. 5: καθάπερ ἐν ἑνὶ σώματι μέλη πολλὰ ἔχομεν, τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν, οὕτως οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, ὁ δὲ καθ᾽ εἷς ἀλλήλων μέλη). Diess bewirkt der Geist dadurch, dass er den einzelnen Gläubigen in verschiedener Weise (1 Cor. 12, 4: διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσί, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα vergl. Röm. 12, 6: ἔχοντες χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα), allen aber zum allgemeinen Nutzen sich mittheilt (1 Cor. 12, 7: ἑκάστῳ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον). „Dem Einen wird durch den Geist Wort der Weisheit gegeben, einem Andern Wort der Erkenntniss in Gemässheit desselben Geistes, einem Andern Glaube in demselben Geiste, einem Andern Heilungsgaben in demselben Geiste, einem Andern Wunderwirkungen, einem Andern Weissagung, einem Andern Beurtheilung von Geistern, einem Andern verschiedene Arten in Zungen zu reden, einem Andern Auslegung der Zungen. Alles diess aber wirket ein und der-

---

Natur es entfaltet. So gestaltet der Geist das Wort der Apostel durch seine Innerlichkeit zum Saamen des neuen Gotteslebens, der nun eben als Wort Gottes wieder die organische Ausbildung des neuen Lebens in den Menschen wirkt, als Glaubensleben organisirend (Röm. 10, 17.), während der Geist, in seinen gläubigen Hörern und Lesern die Kräfte des neuen Lebens schaffend, es nun auch subjectiv kräftig macht 1 Thess. 1, 5. 1 Cor. 2, 4 f.“

selbe Geist, indem er einem Jeglichen besonders zutheilt, sowie er will“ (1 Cor. 12, 8—11.). „Die Einen setzt der heilige Geist zu Bischöfen, zu weiden die Gemeinde Gottes“ (Apost. 20, 28.), Andere zu Aposteln oder Propheten oder Lehrern (1 Cor. 12, 28. Eph. 4, 11.). Durch diese Verschiedenheit der Gaben, Wunderkräfte und Aemter wird die Einheit und Harmonie der Gläubigen unter einander so wenig gestört, dass diese vielmehr gerade in jener ihre feste Basis hat, indem wegen der Verschiedenheit jedes einzelne Glied nothwendig aller übrigen zu seinem Leben und Gedeihen bedarf (1 Cor. 12, 15—30.); e) indem er die ganze Welt, nicht blos die vernünftige (1 Cor. 15, 42—44. Phil. 3, 21.), sondern auch die unvernünftige Creatur (Röm. 8, 21.), durchdringt und verklärt und ihr den Charakter des Geistes mittheilt (2 Petr. 3, 13. Offenb. 21, 1.).

§. 98.

Diese gesammte Wirksamkeit des Geistes hat jedoch ihre höchste Ursache und ihren steten Impuls im *Vater*. Vom Vater geht der heilige Geist aus (Joh. 15, 26: *παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται*), vom Vater wird er gesendet (Joh. 14, 26: *πέμψει* vergl. 1 Petr. 1, 12. — Luc. 11, 13. Joh. 14, 16. Apost. 5, 32. 2 Cor. 5, 5: *διδόναι*), Alles, was der Geist thut, thut er auf den Antrieb des Vaters, darum kann z. B. die Verleihung der Aemter in der christlichen Gemeinde, welche Apost. 20, 28. dem Geiste zugeschrieben wird, 1 Cor. 12, 28. dem Vater beigelegt werden; vergl. 1 Cor. 3, 6. Gal. 2, 8.; ebenso dem Vater die Verleihung der Charismen (1 Cor. 7, 7.). Darum kann der heilige Geist auch geradezu Geist des Vaters (Matth. 3, 16. 10, 20. 12, 28. Röm. 8, 9. 14. 1 Cor. 2, 10. u. s. w.) genannt werden.

Auf der andern Seite ist die erlösende Wirksamkeit des Geistes eine durch den *Sohn vermittelte* und daher auch von diesem abhängige. Der Geist wird vom Vater nur *in Folge der Fürbitte des Sohnes* und *in seinem Namen* gesendet (Joh. 14, 16: *ἐρωτήσω τὸν πατέρα* vergl. V. 26: *πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου*). Ja auch vom *Sohne* wird gesagt, er *sende* den Geist (Joh. 15, 26. 16, 7.), er *gebe* ihn (Joh. 20, 22.), giesse ihn aus

(Apost. 2, 33. 38.), er taufe mit dem heiligen Geiste (Matth. 3, 11. Mc. 1, 8. Luc. 3, 16. Joh. 1, 33. Apost. 1, 5. 11, 16.). Der Sohn ist es ferner, *in dessen Auftrage* der Geist redet und handelt (Joh. 16, 13: *οὐ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἂν ἀκούσῃ, λαλήσει*), wie denn dieser auch nichts Neues gibt und lehrt, sondern nur das verinnerlicht und zu bewusstem Eigenthum macht, was der Sohn bereits gegeben und gelehrt hat (Joh. 16, 14: *ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν* vergl. 14, 26: *ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν*). Darum heisst denn der heilige Geist an einer Reihe von Stellen auch Geist des Sohnes oder Geist Jesu Christi (Apost. 16, 6. 7. Röm. 8, 9. Phil. 1, 19. 2 Tim. 4, 22. Gal. 4, 6. vergl. 1 Cor. 2, 16: *νοῦς Χριστοῦ*).

Der Geist ist hiernach hinsichtlich seiner Wirksamkeit nicht selbstständig, sondern von Vater und Sohn *abhängig*, ja auf diese Abhängigkeit wird im N. T. in dem Grade Gewicht gelegt, dass in einer Reihe von Stellen sogar so von ihm die Rede ist, als wäre er überhaupt gar keine Person, sondern eine Sache, z. B. wenn er als *Gabe* (*δωρεά* Apost. 2, 38. 8, 20. 10, 45. 11, 17.), als *Gnadengeschenk* (*χάρισμα πνευματικόν* Röm. 1, 11. 12, 6. 1 Cor. 1, 7. 7, 7. 12, 4. 9. 28. 30. 31. 2 Cor. 1, 11. 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. 1 Petr. 4, 10.), als *Salbe* (*χρῖσμα* 1 Joh. 2, 20. 27.), als lebendiges *Wasser*, das den Durst des Menschen stillt (Joh. 4, 14. 7, 37. 38. Offenb. 22, 1. 17.), bezeichnet wird. Alle diese Stellen wollen jedoch in Wirklichkeit keineswegs dem Geiste die Persönlichkeit absprechen, sondern seine Wirksamkeit nur als eine von Vater und Sohn abhängige bezeichnen.

Bei allem dem ist zu beachten, dass, wenn die Wirksamkeit des Geistes als eine von Vater und Sohn abhängige dargestellt wird, damit keineswegs gemeint wird, der Geist sei in *gleicher* Weise vom Sohn wie vom Vater abhängig. Vater *und* Sohn senden allerdings den Geist (Offenb. 22, 1.), aber nicht beide in gleicher Weise. Vielmehr stehen Vater und Sohn hinsichtlich der Sendung des Geistes in dem gleichen Verhältniss zu einander, in welchem sie hinsichtlich der Schöpfung und aller andern Werke zu einander stehen. Der

Vater ist die höchste Ursache aller Wirkungen und somit auch des Kommens des Geistes zu den Menschen. Wie aber der Vater Alles, was er thut, *durch* den Sohn thut, so sendet er auch den Geist *durch Vermittelung* des Sohnes. Diese Vermittelung wird näher in folgender Weise gedacht.

Der Mensch Jesus wird als das Mittelglied vorgestellt, durch welches der Geist hindurchgehen muss, wenn er zu den Gläubigen gelangen will. Der Vater sendet daher den Geist zunächst und unmittelbar nur zu dem Fleisch gewordenen Sohne. Dieser wird während seines Erdenlebens je mehr und mehr vom heiligen Geiste erfüllt und durchdrungen, bis er mit seiner Erhöhung in den vollen Besitz desselben gesetzt ist (Apost. 2, 33: *τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς τήν τε ἐπαγγελίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος λαβὼν παρὰ τοῦ πατρός*). Der nun völlig vom Geiste durchdrungene Mensch Jesus ist fortan der Quell des Geistes für alle anderen Menschen (Apost. 2, 33: *τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξέχεε τοῦτο, ὃ νῦν ὑμεῖς βλέπετε καὶ ἀκούετε*). Aus dem Leibe Jesu ergiessen sich seine Ströme über alle Gläubigen (Joh. 7, 38. 39: *ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ* (sc. *Χριστοῦ*) *ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος. τοῦτο δὲ εἶπε περὶ τοῦ πνεύματος, οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν*),[1] von ihm geht der Geist aus in alle Lande

[1] Die oben angeführten Worte würden freilich nicht hierher gehören, wenn die traditionelle Auslegung derselben die richtige wäre. Nach dieser würde in jenen Worten nicht von einem Strome des heiligen Geistes, der von *Christus* auf die Gläubigen, sondern von einem solchen, der von den *Gläubigen* selbst auf Andere ausgeht, die Rede sein. Sämmtliche Ausleger ziehen nämlich *πινέτω* zum Vorhergehenden und betrachten es als Nachsatz zu *ἐάν τις διψᾷ*, coordinirt dem *ἐρχέσθω*, so dass mit *ὁ πιστεύων* ein neuer Satz beginnen würde, in welchem *ὁ πιστεύων Nom. absol.* wäre, auf welchen sich das nachfolgende *αὐτοῦ* zurückbezöge. Nach dieser Deutung würde Jesus V. 37. alle Heilsbedürftigen einladen, zu ihm zu kommen, und daran würde er eine doppelte Verheissung knüpfen, zuerst in den Worten *καὶ πινέτω* die Verheissung, dass das Verlangen der Gläubigen durch das von ihm darzureichende Lebenswasser gestillt werden solle, und sodann V. 38. die Verheissung: dass auch die Gläubigen *selbst* eine *Quelle* des Lebens für Andere werden sollen. Der Sinn von V. 38. wäre etwa so, wie ihn *Lücke* bestimmt: „Wer an mich glaubt (von dem lebendigen Wasser, welches ich dem Durstenden darreiche, trinkt), aus dessen Innerem werden, wie die Schrift von dem Segensstrome der

(Offenb. 5, 6.).[1] Das Kommen des Geistes zu den Gläubigen ist hiernach von der Verklärung des Sohnes abhängig (Joh.

Messianischen Zeit sagt, — Ströme des lebendigen Wassers, d. h. des ewigen Lebens ausfliessen. Nicht nur er selbst wird des ewigen Lebens theilhaftig werden, er wird aus seiner Fülle auch andere damit erquicken. Jesus spricht also hier von der von den Einzelnen aus sich verbreitenden Kraft des neuen Lebens und seiner Gemeinschaft.“ Wir verkennen nicht, dass dieser von Lücke entwickelte Sinn ein an sich ganz passender, auch der sonstigen neutestamentlichen Lehre entsprechender, wäre (vergl. Joh. 4, 14.). Jedoch sind wir überzeugt, dass er in dieser Stelle nicht enthalten ist. Dagegen scheint uns besonders Folgendes zu sprechen: 1) dass die alttestamentlichen Stellen, auf welche sich Christus hier nur allein beziehen kann, nämlich Zach. 13, 1. 14, 8. Ezech. 47, 1 ff. 12. Joel 3, 23. 4, 18. Jes. 44, 3. 55, 1., sämmtlich von einem Strome sprechen, der von *Jehova* und *von seinem Heiligthum* ausgehen werde, nicht aber von einem von *Menschen* ausgehenden Lebensstrome, 2) dass die vom Evangelisten V. 39. beigefügte Deutung der Worte Jesu nicht zu jener Erklärung passen würde. Jene Deutung spricht ja nur von einem *Empfangen* des Geistes *von Seiten* der Gläubigen, nicht aber von einem Ausströmen des Geistes *aus* den Gläubigen auf Andere. Mit Lücke aber und Andern ein Missverständniss der Worte Jesu von Seiten des Evangelisten anzunehmen, haben wir durchaus kein Recht, 3) V. 38. würde sich zu abrupt an V. 37. anschliessen, 4) der Bau von V. 38. hätte offenbar etwas sehr Ungelenkes und Auffallendes. Aus diesen Gründen glauben wir die traditionelle Erklärung verwerfen zu müssen und verbinden *πινέτω* nicht mit dem Vorhergehenden, sondern mit dem Folgenden, so dass zu übersetzen ist: „wenn jemand dürstet, der komme zu mir, und wer an mich glaubt, soll trinken, gemäss den Worten der Schrift, welche sagt: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem (Jehovas und seines Heiligthums) Leibe hervorfliessen.“ Diese Erklärung empfiehlt sich 1) dadurch, dass bei ihr ein schöner Parallelismus entsteht, indem *ὁ πιστεύων* dem *ἐάν τις διψᾷ*, *πινέτω* dem *ἐρχέσθω* entsprechen — ein Parallelismus ähnlich dem, wie wir ihn auch 6, 35: *ὁ ἐρχόμενος πρός με οὐ μὴ πεινάσῃ καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε*, und Offenb. 22, 17: *ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν* finden; 2) dadurch, dass V. 38. sich dann sehr passend an V. 27. anschliesst, indem er eine Bestättigung der in V. 37. ausgesprochenen Aufforderung durch ein Schriftcitat enthält. Gedanken: „der Durstige möge zu mir kommen, und der an mich Gläubige möge von mir trinken, denn auf mich bezieht sich das, was die Schrift sagt von einem Strome, der in der messianischen Zeit von Jehova ausfliessen wird. Ein solcher wird also reichlich zu trinken haben;“ 3) dadurch, dass dann die Construction von V. 38. nichts Auffälliges mehr hat; 4) dass nur dann die Deutung des Evangelisten V. 39. völlig angemessen ist.

[1] Wenn hier gesagt wird, der erhöhte Sohn Gottes habe die sieben Geister Gottes, welche über alle Lande ausgesandt werden, so heisst das nichts An-

16, 7.). Vor dieser Verklärung war der Geist für die Gläubigen als etwas, das ihr bleibendes Besitzthum hätte werden können, noch gar nicht vorhanden (Joh. 7, 39: *οὔπω ἦν πνεῦμα ἅγιον, ὅτι ὁ Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη*). Auf der andern Seite thut der erhöhte Mensch Jesus Alles, was er in seiner Gemeinde thut, in dem Geiste. Wie der Vater Alles durch den Sohn thut, so thut der Sohn Alles in dem Geiste — eine Anschauung, aus welcher sich erklärt, wie an mehreren Stellen der Wirksamkeit des Geistes ganz dasselbe zugeschrieben werden kann, was an andern Stellen der Thätigkeit des Sohnes beigelegt wird. [1]

ZWEITE ABTHEILUNG.

VON DER WELT.

Erster Abschnitt: Von der Welt im Allgemeinen.

§. 99.

Begriff und Namen.

Unter den Begriff der Welt fällt dem N. T. das gesammte von Gott geschaffene und von ihm abhängige Sein, sofern dieses ein Ganzes bildet. Das N. T. bedient sich zur Bezeichnung derselben dreier verschiedener Ausdrücke, bald des Ausdrucks *ἡ κτίσις*, *die Schöpfung* (Mc. 10, 6. 13, 19. 2 Petr. 3, 4. Offenb. 3, 14.), mit welchem die Welt mit Rücksicht auf ihren *Ursprung*, sofern sie von Gott *geschaffen* ist, bald des Ausdrucks *ὁ κόσμος* (Matth. 13, 35. 25, 34. Luc. 11, 50. Joh. 17, 5. 24. Apost. 17, 24. Röm. 1, 20. u. ö.), mit welchem sie, sofern sie ein *geordnetes, nach bestimmten Gesetzen bestehendes und sich entwickelndes Ganzes* ist, bald des Aus-

---

deres, als: er, der ursprünglich allein im Besitz des Geistes, sei der Quellpunkt, von dem aus sich der Geist über die Gläubigen aller Länder ergiesst.

[1] So wird z. B. die Vertheilung der Aemter in der christlichen Gemeinde Apost. 20, 28. der Thätigkeit des Geistes zugeschrieben, während eben dieselbe 1 Cor. 12, 5. Eph. 4, 11. von dem Sohne abgeleitet wird. Ebenso sind die Worte des vom Himmel herab dem Johannes sich offenbarenden Christus (Offenb. 2, 1.) zugleich Worte des Geistes (vergl. Offenb. 2, 7.).

drucks *οἱ αἰῶνες* (Hebr. 1, 2. 11, 3. 1 Tim. 1, 17.), mit dem sie bezeichnet wird, sofern es ihr wesentlich ist, *in der Zeit* zu existiren, der Zeitbegriff dem Weltbegriff immanent ist. Jeder einzelne Bestandtheil der Welt wird, insofern er als solcher etwas von Gott Geschaffenes ist, bald *κτίσμα* (1 Tim. 4, 4. Jak. 1, 18. Offenb. 5, 13. 8, 9.), bald *ποίημα* (Röm. 1, 20. Eph. 2, 10.), bald *κτίσις* (Mc. 16, 15. Röm. 1, 25. 8, 19—22. 39. Col. 1, 15. 23. Hebr. 4, 13.) [1] genannt.

Ursprung der Welt.

§. 100.

Der Ursprung der Welt ergibt sich von selbst aus ihrem Begriff, sofern sie *die Gesammtheit des von Gott geschaffenen Seins ist.* Es ergibt sich hieraus, dass sie *in Gott* ihren Ursprung und zwar *die* Entstehung hat, welche Gott durch das *Schaffen* zu geben pflegt. Da, welcher Art die Entstehung des Geschaffenen sei, bereits früher bei der Lehre von Gott weitläufiger abgehandelt worden ist, [2] so könnten wir hier auf das früher Erörterte einfach zurückweisen, wir wollen jedoch der Vollständigkeit wegen es hier noch einmal kurz zusammenfassend wiederholen, um daran einiges Andere, das erst hier seine Stelle finden kann, anknüpfen zu können.

Die Welt hat, sofern sie geschaffen worden ist (Joh. 1, 3. Apost. 7, 50. 14, 15. 17, 24. Eph. 4, 6. Col. 1, 16. Hebr. 1, 2. 3, 4. 11, 3. Offenb. 4, 11. 10, 6.), *in Gott* ihren Ursprung (*ἐκ θεοῦ* Röm. 11, 36. 1 Cor. 8, 6.), sie ist aber nicht *aus Gott emanirt,* wie man auf Grund der beiden zuletzt angeführten Stellen annehmen könnte, auch ist sie nicht aus einem schon früher ausser Gott vorhandenen Stoffe *gebildet* worden (Röm. 4, 17.), sondern sie ist *aus dem Nichtsein zum Sein* hervorgegangen (Röm. 4, 17. 2 Macc. 7, 28.), in Folge des Allmachts-

---

[1] Mit dem Ausdruck *κτίσις* bezeichnet das N. T. bald die Welt als Ganzes, die gesammte Schöpfung (Mc. 10, 6. 13, 19. 2 Petr. 3, 4. Offenb. 3, 14.), bald das einzelne Geschöpf als solches (Röm. 1, 25. Col. 1, 15. Hebr. 4, 13.), bald vorzugsweise die vernünftigen Geschöpfe (Mc. 16, 15. Röm. 8. 39. Col. 1, 23.), bald vorzugsweise die unvernünftige Creatur (Röm. 8, 19—22.).

[2] Vergl. oben S. 54—59.

rufes Gottes, Gott hat sie aber nicht aus irgend einem, sei es äusseren oder inneren, *Nöthigungsgrunde* geschaffen, sondern *freiwillig* (Offenb. 4, 11.), nicht durch Vermittlung ausser Gott seiender Wesen, da alle ausser Gott vorhandenen Wesen selbst erst von Gott erschaffen sind, mithin zur Welt gehören, aber auch nicht durch einen inneren, unmittelbaren Akt, sondern durch einen *äusseren, durch das Wort* (ῥήματι Hebr. 11, 3. Röm. 4, 17.).

Die Thätigkeit, durch welche Gott die Welt in der eben beschriebenen Weise ins Dasein gerufen, wird bezeichnet durch die Ausdrücke *κτίζειν* (Mc. 13, 19. Röm. 1, 25. u. ö.), *ποιεῖν* (Matth. 19, 4. Apost. 4, 24. u. ö.), *θεμελιοῦν* (Hebr. 1, 10.), *καταρτίζειν* (Röm. 9, 22. Hebr. 11, 3.), *κατασκευάζειν* (Hebr. 3, 4.), *πλάσσειν* (Röm. 9, 20. 1 Tim. 2, 13.).

Ausdrücklich zurückgewiesen wird vom N. T. die Ansicht, dass die Welt sich *von selbst durch einen allmählichen Natur-Process* aus dem Unsichtbaren zum Sichtbaren, aus einem Chaos zu einem geordneten Ganzen entwickelt habe:[1] vergl. Hebr. 11, 3., wo es heisst: „durch den Glauben nehmen wir wahr, dass die Aeonen (d. h. „diese Welt-Einrichtung mit ihrem ganzen zeitlichen Entwicklungs-Verlauf“) durch das Wort Gottes hergestellt worden seien, so dass nicht etwa das Sichtbare aus dem unvollkommen Sichtbaren von selbst hervorgegangen ist“. Hier wird nämlich einander gegenübergestellt 1) *κατηρτίσθαι ῥήματι θεοῦ* durch einen göttlichen Machtspruch ins Dasein gerufen und *γεγονέναι* von selbst geworden, entstanden sein, 2) *τὰ βλεπόμενα*, das Sichtbare, das, was klar und deutlich gesehen werden kann und gesehen wird, Gegenstand für das Auge ist, und *τὰ φαινόμενα* = das unvoll-

---

[1] *Beck*, a. Schr. S. 127: „der Glaube negirt bestimmt jede Entstehung des sichtbaren Daseins in Folge eines blossen Erscheinungsaktes, ob ein solcher nun auf Gott wolle zurückgeführt werden, oder ausserhalb seiner auf den Kreislauf der eignen Welt-Bewegung und Entwicklung; und alle Theorie, wodurch das Entstehen der Welt als ein blosses Hervortreten in die Erscheinung und in die Formen der Sichtbarkeit aus einem schon vorangegangenen, nur verhüllten, Sein in oder ausser Gott gefasst wird, fällt in das Gebiet des Unglaubens. Hebr. 11, 3.“

kommen Sichtbare, das, was nur erst einen Schein gewährt. Die Stelle nun will sagen: Jenes (τὰ βλεπόμενα = τοὺς αἰῶνας) sei nicht aus diesem (τὰ φαινόμενα) vermöge eines Naturprocesses entstanden, sondern jenes sei ganz unabhängig von diesem durch einen blossen Machtspruch Gottes ins Dasein gesetzt worden.

Näher erscheint Gott *der Vater* als der Urgrund der Welt, als der eigentliche Schöpfer derselben; *der Sohn* als die innergöttliche Vermittelung der Weltschöpfung [1] (ὁ λόγος), der als solcher das Mittelglied bildet zwischen dem Vater und dem ῥῆμα (Hebr. 11, 3. Röm. 4, 17.), in welchem letztern die innergöttliche Vermittlung des λόγος sich veräusserlicht; *der heilige Geist* endlich erscheint als das dem Sohne innerliche, und sein Schöpferwort befruchtende Princip. [2]

Obgleich die Idee der Welt in Gott, der Weltplan, eine ewige, zeitlose ist, fällt doch die Entstehung der Welt selbst ebensowenig in die Zeitlosigkeit als mitten in die Zeit hinein: die Welt ist weder *vor* aller Zeit, noch *inmitten* der Zeit, sondern *zugleich mit* der Zeit geschaffen worden. Die Zeit selbst ist etwas wesentlich zur Welt Gehöriges. Wie die Welt nicht ohne die Zeit gedacht wird, so wird wiederum auch die Zeit nicht ohne die Welt gedacht. Daher das Eine Wort οἱ αἰῶνες zur Bezeichnung sowohl der Zeit als der Welt. [3]

Das Bestehen der Welt.

§. 101.

Die Welt hat, indem sie von Gott geschaffen worden ist, nicht ein blosses *Scheindasein,* sondern ein *wirkliches, eigenes, selbstständiges, Sein* erhalten. Sie besteht nicht dadurch, dass Gott sie *in jedem Momente von Neuem schafft* (denn das N. T.

---

[1] *Beck*, a. Schr. S. 90: „Christus wird nicht als das schaffende Subjekt selbst dargestellt; überhaupt immer nur passiv von ihm gesagt, dass Alles durch ihn gemacht sei, oder Ebr. 1. 2. Gott durch ihn Alles gemacht habe, und von diesem heisst es unterscheidend: ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα, Röm. 11, 36. Es ist also gegen die schriftmässige Keuschheit, Christum geradezu den Schöpfer zu nennen.“

[2] Vergl. oben §. 57. 81. 85. 96. — [3] Vergl. oben §. 59.

betrachtet die Schöpfung als einen einmaligen Akt, als eine, nachdem sie einmal geschehen, vollendete Thatsache vergl. Hebr. 4, 3: *καίτοι τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γενηθέντων.* V. 4: *κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ*), auch nicht dadurch, dass Gott mit seinem Geiste der Welt inne ist und das vorhandene Sein *erhält*, sondern nachdem die Welt einmal geschaffen worden ist, besteht sie *durch sich selbst* fort, so lange sie nicht durch einen ausdrücklichen Willensakt Gottes wieder in das Nichts zurückgeführt wird.[1]

Ebenso hat die Welt durch die Schöpfung ein eigenes *Leben* erhalten (vermöge des ihr mitgetheilten creatürlichen *πνεῦμα*, welches die ganze Welt durchströmt = *τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου* 1 Cor. 2, 12.), und sie entwickelt sich nach eignen in sie hineingelegten Kräften und Gesetzen.[2] Jedoch ist der Grad der Lebensthätigkeit auf den verschiedenen Gebieten der Schöpfung ein verschiedener je nach dem Maasse des den einzelnen Gebieten mitgetheilten *πνεῦμα*.[3] Ebenso ist

---

[1] Vergl. oben S. 55. und 65.

[2] Vergl. *Roos*, Glaubenslehre S. 91: „Gott hat einem jeden Menschen und Geschöpf ein Wesen und Kräfte gegeben, die dem Besitz nach ihm eigen, und der Art nach von dem Wesen und dem Leben Gottes unermesslich verschieden sind; und desswegen hat bei den Geschöpfen Treue und Untreue, Eitelkeit und Zerstörung, Strafe und Belohnung Statt; und da in dem göttlichen Wesen eine ewige Ruhe ist und keine Veränderung noch Wechsel des Lichts und der Finsterniss Statt hat, so ist dagegen in der Welt viel Unruhe: ein Ding zerstört das andere, Licht und Finsterniss wechseln ab, und Veränderung ist bei allen Dingen anzutreffen."

[3] *Beck*, bibl. Seelenlehre S. 27 ff.: „Die Geistigkeit bildet in den Geschöpfen theils das ganze Wesen von innen und aussen, dass die ganze Existenz eine geistige ist (Geisterwelt); theils bildet sie nur inwendig eine selbstständige Beseelung in irdischer Leibhaftigkeit, dass das Geschöpf eigenen Geist in sich *hat*, aber noch nicht Geist *ist* (Menschen- und Thierwelt), theils endlich bildet die Geistigkeit das Element, welches die ganze irdische Körperwelt durchweht, als Wind, ohne aber dem Einzelnen innerlich zu eigen und sichtbar zu sein (Naturwelt) (Joh. 4, 24. Ps. 104, 30. mit 33, 6. Ebr. 1, 14. mit Luc. 24, 39. Pred. 3, 19 f. Joh. 3, 8. mit Ps. 139, 7. und Habak. 2, 19.). Wie denn das Geistige in der höheren Welt zugleich als Aussenleben zur vollen eigenthümlichen Entfaltung kommt, so zieht es sich als Innenleben durch

verschieden die Art und Beschaffenheit der durch die Schöpfung der Creatur mitgetheilten Kräfte und Gesetze, nach denen sie besteht und sich entwickelt, woraus von selbst folgt, dass die von Gott geschaffene Welt aus einer Menge einzelner verschieden gearteter, nach eigenthümlichen Gesetzen bestehender und sich entwickelnder (vergl. Jak. 3, 11 f. Matth. 7, 16 ff. Luc. 6, 43 f. Matth. 16, 3.), höherer und niederer, Kreise besteht, die nach ewigen Normen in einander eingreifen (vergl. z. B. Jak. 5, 7. Joh. 4, 34. Matth. 24, 28.), einander bedingen und sich zu einem Ganzen, zu einem gegliederten Organismus (ὁ κόσμος), ergänzen.

Obwohl der Welt durch die Schöpfung *eigenes* Leben mitgetheilt worden ist, so verhält es sich doch mit diesem *Leben* anders, als mit dem *Sein* der Welt. Während das Sein der Welt nicht aufhört, so lange es nicht durch einen ausdrücklichen Willensakt Gottes aufgehoben wird, bedarf dagegen das *Leben* der Creatur zu seinem Fortbestehen einer unablässigen *Erneuerung* und *Ergänzung*, ohne welche es sich in sich verzehren und auflösen würde.[1] Diese Erneuerung

---

die irdische Welt hindurch; und da es von Gott aus vom Himmel herabreicht bis in das Erd-Element: so durchdringt in ihm das Göttliche und Himmlische diese irdische Welt innerlich und unsichtbar. Das ganze Gebiet des Lebens in seinen niedersten und höchsten Stufen und Formen ist Gebiet des Geistes." — „Das Element des Geistes, wie er in der irdischen Körperwelt wirksam oder *Naturgeist* ist, bildet die Luft. — Schon in der ursprünglichen Organisation dieses irdischen Weltlebens (1 Mos. 1, 3 ff.) wird der Geist zur *allgemeinen Naturkraft*, indem er als Hauch Gottes das irdische Grund-Element, das Wasser (2 Petr. 3, 5.) überweht, woraus sich Licht (Feuer) und Luft (Wind) als Centralkräfte des Lebens entwickeln; in dieser seiner Verkörperung als Hauch bedingt der Geist fort und fort das Gesammt- und Einzeln-Leben in der Körperwelt von seinen niedersten bis zu den höchsten Stufen (Ps. 33, 6. Hi. 26, 13. Ps. 104, 29 f.)." „Als beseelt, als Fleisch existirt die Körperwelt nur, indem der Geist *insbesondere* das Leben eines Leibes wird (Individual-Leben 1 Mos. 2, 7. 6, 17.): allem Fleisch wohnt von Gott aus Geist in Vereinzelung inne (4 Mos. 16, 22. 27, 16. Hiob 12, 10. Ebr. 12, 9.)." „In diesem Innesein (Geist des Lebens) unterscheidet er Thier und Mensch als ein für sich Lebendiges, welches eigener Körper- und Denk-Bewegung fähig ist, als Eigenleben von der übrigen Körperwelt (Hab. 2, 19. Offenb. 13, 15.)."

[1] Vergl. oben §. 66.

kann nur eben daher fliessen, von wo das creatürliche Leben überhaupt seinen Ursprung genommen hat, *von Gott*, näher: *von seinem Geiste.*[1] Das creatürliche Leben bedarf einer steten Erneuerung *aus dem göttlichen Leben*, die die Welt durchströmende, ihr eigenthümliche, geistige Substanz, welche das Lebensprincip dieser ist, bedarf eines steten Zuflusses aus dem göttlichen Geiste. Hieraus geht hervor, dass das Leben der Welt nur fortbestehen kann, wenn es in steter Verbindung mit dem göttlichen Geiste bleibt. Zieht sich der göttliche Geist von der Creatur zurück, so hört das Leben auf, die Creatur sinkt in den Staub hinab (Hiob 33, 4. 34, 14 f. Ps. 104, 29. 30. Offenb. 11, 11.).

Bestimmung der Welt.

§. 102.

Alles Geschaffene ist als Geschöpf des allein guten Gottes *gut* (1 Tim. 4, 4: *πᾶν κτίσμα θεοῦ καλὸν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον*). Aber darum entspricht die Welt, so wie sie aus der Schöpferhand Gottes kommt, noch nicht ihrer Idee, sondern sie soll ihre Idee, ihre Bestimmung, erst im Laufe der Zeit durch einen allmählichen Process erreichen. Welches ist nun diese ihre Bestimmung? Es ist damit angedeutet, dass gesagt wird, Alles sei *zu Gott* geschaffen (*τὰ πάντα εἰς θεόν* Röm. 11, 36. 1 Cor. 8, 6. Col. 1, 16. 19 f. Eph. 1, 10—12. Joh. 17, 21.). Damit ist gesagt, dass sie, wenn auch ein eignes, selbstständiges, doch nicht ein von Gott isolirtes Sein haben soll, sondern ein Sein *in Gemeinschaft Gottes.* Wie sie *von Gott* ausgegangen ist (*ἐκ θεοῦ τὰ πάντα* 1 Cor. 8, 6. 11, 12. Röm. 11, 36.), so soll sie auch wieder *in Gott* zurückkehren, nicht um sich in ihm zu verlieren, sondern um in ihm, in der Gemeinschaft seines herrlichen Lebens erst zu wahrem, vollkommenem Sein erhoben (Offenb. 21, 4.) und in den Stand gesetzt zu werden, seine Herrlichkeit zu preisen (*εἰς ἔπαινον τῆς δόξης* Eph. 1, 11. vergl. Offenb. 4, 8 ff.). Die Bestimmung der Welt ist mithin, in Gott zu sein und an der göttlichen Natur An-

---

[1] Vergl. oben S. 96.

theil zu haben (2 Petr. 1, 4: *ἵνα γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως.* Eph. 3, 19: *ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ*), wie Gott in absoluter Weise in der Welt wohnen und herrschen will (1 Cor. 15, 28: *ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* vergl. Offenb. 21, 3: *ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν*). Und zwar ist diess eine Bestimmung, die sich nicht bloss auf die *persönliche* Creatur, sondern auf die *ganze* Schöpfung, *auch auf die unvernünftige Natur* bezieht (Röm. 8, 19 ff. Eph. 1, 10. Col. 1, 19 f. 2 Petr. 3, 13. Offenb. 21, 1.).[1] Die Welt aber, insofern sie in Gott ist, und Gott in absoluter Weise in der Welt wohnt und herrscht, ist das *Reich Gottes* (*ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*). *Mithin ist die Bestimmung der Welt, Reich Gottes zu sein* (Matth. 13, 33. 38. vergl. V. 43. Offenb. 21, 7. 22 ff. 22, 1 ff.).

Näher ist die Bestimmung der Welt, *Reich des Sohnes Gottes, Reich Christi, zu sein* (*τὰ πάντα εἰς τὸν υἱὸν ἔκτισται* Col. 1, 16. Hebr. 2, 10: *δι' ὃν τὰ πάντα* vergl. Offenb. 11, 15.); die ganze Fülle der Welt soll in dem Sohne wohnen (Col. 1, 19: *ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι*), und er soll sie erfüllen (Eph. 1, 23: *τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληροῦσθαι*), der Sohn soll sie zum Erbtheil erhalten (Hebr. 1, 2. 1 Cor. 15, 27. Joh. 13, 3. 17, 2. Eph. 1, 20—22. Col. 2, 10. vergl. 1 Cor. 15, 24 f.: *εἶτα τὸ τέλος — ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν· δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν, ἄχρις οὗ ἂν θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ*); nach allen ihren einzelnen Sphären soll sie unter ihn zusammengefasst, unter ihn als Haupt vereinigt werden (Eph. 1, 10. 22.).[2]

---

[1] Vergl. §. 58.

[2] *Beck*, christl. Lehrwiss. S. 138 ff.: „Dem Welt-Organismus ist von seinem Ursprung aus eine fortlaufende Entwickelung mit fester Ziel- und Weg-Bestimmung, worin das Ende mit dem Anfang in Einer und derselben Vermittlung vollendend sich zusammenschliesst, eingegründet; das Schöpfungsziel ist innerhalb Christi Gott selbst, nicht so, dass die Schöpfung in Gott sich verliert, sondern herangebildet wird zu seiner in Christo aufgeschlossenen Lebens-Vollkommenheit und Herrlichkeit, zur Theilnahme an seiner göttlichen Natur, zu einem Sein, in welchem die göttliche *δόξα* ihr Lob findet, wo das mit der Schöpfung durch Christus in ein selbstständiges Dasein gesetzte Leben im Verlaufe selbstständiger Entwickelung wieder als ein

Die creatürliche Entwickelung.

§. 103.

Die Welt hat nach dem Obigen „die Elemente und die Gesetze ihres Bestehens wie ihrer Fortentwickelung“ durch die Schöpfung miterhalten, es ist ihr „das Lebens-Capital und die Betriebs-Ordnung desselben“ gegeben. Mit diesem ihrem Capital und nach dieser ihr bestimmten Ordnung soll sie sich entwickeln ihrem Ziele entgegen. Bei dieser ihrer Entwickelung steht sie jedoch sowohl im Ganzen, als nach allen ihren einzelnen Theilen in beständiger absoluter Abhängigkeit von ihrem Schöpfer. Er trägt die Welt durch das Wort seiner Macht (Hebr. 1, 3: *φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*), indem er ihr inwendig ist (Eph. 4, 6: *εἷς θεὸς — διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ἡμῖν*), sie durchdringt (Apost. 17, 28. Offenb. 5, 6.), durchwirkt (1 Cor. 12, 6: *ὁ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* vergl. Eph. 1, 11.) und zusammenhält (Col. 1, 17: *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε*).[1] Durch die Behauptung dieser absoluten Abhängigkeit der creatürlichen Entwickelung von Gott wird jedoch keineswegs alle Freiheit und Selbstständigkeit dieser negirt. Vielmehr bestehen Freiheit und Abhängigkeit der Creatur nach dem N. T. unmittelbar zusammen, ohne einander aufzuheben. Die mit der Abhängigkeit unmittelbar zusammenbestehende Freiheit hat einen um so höheren Grad, je höher die Lebensstufe ist, auf der sich die Creatur befindet, und sie erreicht auf der Stufe des persönlichen Lebens sogar den Grad, dass die Creatur im Stande ist, im Gegensatze gegen den ihr inneseienden und sie tragenden Gott zu bestimmen, womit die Möglichkeit des Bösen, der Sünde, gegeben ist (eine Möglichkeit, die zur Wirklichkeit geworden ist). Wie beide, diese Freiheit und jene Abhängigkeit, zusammen bestehen können, ist bereits früher erörtert worden.[2]

---

organisches Ganzes unter Christo als dem Haupte zusammengefasst ist, dass Gott durchgängig die einzelnen Glieder durchdringt Eph. 3, 19. 2 Petr. 1, 5. Eph. 1, 10—12. 1 Cor. 15, 21 f. Die Schöpfung endet im Heiligthum der Ruhe Gottes Gen. 2, 2 f. Hebr. 4, 4. 9 f.“

[1] Vergl. oben §. 66. 81. 85. — [2] Vergl. §. 67.

Wenn so eben gesagt wurde, dass mit der absoluten Abhängigkeit der Creatur von Gott das Böse zusammenbestehen könne, so ist jedoch damit nicht gesagt, das Böse könne in der Welt zu einer *bleibenden* Wirklichkeit gelangen. Diess kann so gewiss nicht geschehen, als das Böse mit der der Welt von Gott gesetzten Bestimmung in Widerspruch steht. Das zur bleibenden Geltung Kommen ist schon dadurch unmöglich gemacht, dass auch der von ihrem Schöpfer sich abkehrenden Creatur doch Gott die Bedingung ihres Lebens, das ihr mit seiner Kraft inneseiende und sie tragende Princip, *bleibt*, von dem sie in allem ihrem Thun und Sein abhängt, wovon die Folge ist, dass die im Gegensatze gegen Gott sich entwickelnde und darin verharrende Creatur einmal *nie* zu einem vollen und kräftigen Dasein innerhalb der Welt sich entwickeln kann (da ja nur von dem Gott, mit dem sie in Widerspruch steht, dieses volle Leben ihr gegeben werden könnte), sondern, je mehr ihr Sündenleben sich steigert, desto mehr ihre Lebensenergie abnimmt und sie sich in sich selbst aufreibt, andererseits sie, an der der Weltzweck nicht in Erfüllung gegangen ist, von der *vollendeten* Welt gänzlich ausgeschieden wird.[1]

---

[1] *Beck*, christl. Lehrwiss. I. S. 148: „Sofern die göttliche Kraft wohl das die Entwickelung tragende, nicht aber dieselbe hemmende oder fortreissende Princip ist: ist auch innerhalb des Weltsystems gerade in den höheren Sphären des Selbstbestehens und in den kritischen Momenten seiner Entwickelung eine freilich immerhin nur relative, weil nie in der Abhängigkeit vom Gottes-Princip loswerdende Abkehrung von dem eigentlichen Lebens-Elemente und Gesetze als möglich gesetzt, und darin eben besteht der Greuel des Bösen, dass das Geschöpf die in ihm gegenwärtige und es umgebende Gotteskraft missbraucht in's Selbstische, und statt im Wege der göttlichen Lebensordnung das empfangene Lebens-Capital gemäss seiner inneren Entwicklungsfülle zu verwenden und zu mehren, sich mit demselben abzulösen sucht von dem Alles tragenden Gottes-Princip, und so in die Auflösung und Desorganisation es hineinreissend „seinen Weg", seinen gesetzlichen Entwicklungsgang verderbt, — ein Widerstreit gegen das tragende Gottes-Princip, durch welchen das auf seine eigne desorganisirte Lebens-Baarschaft reducirte Geschöpf an dem von Gott gelegten Lebensgrunde sich zerschellt, und dessen tragende Energie als eine aufreibende (Straf-)Energie in seinem fortgesetzten Anlauf zu erfahren bekommt: eben in jener lebendig tragenden Kraft liegt die

Die Theile der Welt.

§. 104.

Das Reich Gottes (auf welches die gesammte Weltentwickelung als auf ihr Ziel hinstrebt) ist nicht etwas nur der Zukunft Angehöriges, sondern es ist in gewissem Maasse schon jetzt vorhanden, nämlich in einem bestimmten Theile der Welt (vergl. Offenb. c. 4.). Mithin ist in einem Theile der Welt das Weltziel bereits erreicht. Hieraus folgt von selbst, dass die Welt dem N. T. *in zwei Theile* zerfallen muss: in den Theil, in welchem das Reich Gottes bereits vorhanden, und in den andern, in welchem es noch nicht vorhanden ist. Diese beiden Theile sind: *der Himmel* (ὁ οὐρανός Matth. 5, 34. 6, 20. 18, 18. 21, 25. Joh. 1, 52. 3, 13. u. ö., οἱ οὐρανοί Matth. 3, 2. 16. 17. 5, 12. u. ö.) und *die Erde* (ἡ γῆ Apost. 1, 8. 10, 12. Joh. 3, 31. 12, 32. 17, 4. u. ö.). Der Himmel ist das bereits zur Vollendung gekommene Weltgebiet, das, an welchem der Weltzweck bereits erreicht ist, in welchem Gott und Christus daher in vollendeter Weise wohnen und herrschen und das selbst in das Wesen Gottes verklärt ist (Offenb. c. 4.).[1] Die Erde ist das noch in der Entwick-

---

Reaction gegen allen Verstoss wider dieselbe, und in der Bedingtheit aller Lebensordnung durch dieselbe die Auflösung, innere Befehdung und Aufreibung für jede in der Entwicklung nicht daran festhaltende Lebens-Sphäre, Gen. 6, 11 f. 1 Cor. 3, 17. Apok. 11, 18. 19, 2. 1 Petr. 2, 6—8. (das Specielle dieser Stelle wieder auf seine allgemeine Wahrheit zurückgeführt). Alles Bestehen und alle fortschreitende Entwicklung der Welt und der einzelnen Theile derselben ist denn bedingt durch das Alles tragende Gottes-Princip; dagegen sofern auf dem Grunde desselben mittelst des allgemeinen Lebens-Zusammenhangs Allem eine in sich selbst fortgehende Weiter-Entwicklung zukommt, eine in eigener Bewegung zu erreichende Endbestimmung, ist auf dem Wege der Entwicklung, namentlich auf den höheren Lebensstufen der Selbstständigkeit (durch die wieder die niedrigeren bestimmt werden) eine Abweichung vom grundmässigen Lebens-Element und Lebens-Gesetze möglich, die aber dann nicht nur nicht seiner Endbestimmung, der Verklärung in Gott, das Geschöpf entgegenführt, sondern auch in unmächtigen Widerstreit gegen den feststehenden Gottesgrund den geschöpflichen Lebensbestand desorganisirt und aufreibt."

[1] Wir können daher nicht mit *Hofmann* und *Lutz* übereinstimmen, wenn ihnen „im Himmel sein" soviel ist, als „in Gemeinschaft des *überweltlichen*

lung begriffene, noch unvollendete Weltgebiet, das, an dem der Weltzwek noch nicht erreicht ist. Beide Weltgebiete zusammen machen die Gesammtheit der Weltschöpfung in ihrem gegenwärtigen Bestande aus. Indem das N. T. von *Himmel und Erde* (ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ Matth. 5, 18. 34 f. 6, 10. 11, 25. 24, 35. 28, 18. Mc. 13, 31. Luc. 10, 21. 12, 56. 16, 17. 21, 33. Apost. 7, 49. 17, 24. 1 Cor. 8, 5. Eph. 1, 10. u. ö.) spricht, will es eben die Welt als Ganzes, wie es aus seinen beiden Haupttheilen besteht, bezeichnen. Beide Weltgebiete sind, so wenig sie ausser aller Beziehung zu einander bleiben[1], wesentlich von einander verschieden. Sie stehen zu einander in dem Verhältniss von *oben* und *unten* (Joh. 8, 23. Apost. 2, 19. vergl. Joh. 3, 3. 7. 31. 11, 41. 19, 11. Gal. 4, 26. Phil. 3, 14. Col. 3, 1 ff. Jak. 1, 17. 3, 15. 17). Da das letztere Gebiet als himmlische und irdische Region uns in die Augen fällt (τὰ βλεπόμενα 2 Cor. 4, 18. Hebr. 11, 3.), heisst es auch *die sichtbare Welt* (τὰ ὁρατά Col. 1, 16.), während das erstere als nicht augenfällig (μὴ βλεπόμενα 2 Cor. 4, 18. Hebr. 11, 1.) *die unsichtbare Welt* (τὰ ἀόρατα Col. 1, 16.) genannt wird. Jenes hat in seiner jetzigen Beschaffenheit nur eine bestimmte

---

Lebens Gottes stehen", und wenn ihnen der *überweltliche* und der im *Himmel* thronende Gott gleichbedeutende Begriffe sind. Vergl. Hofmann, Schriftbew. I. S. 404. und 276.; Lutz, bibl. Dogmat. S. 48. Vielmehr ist der biblischen Anschauung der Himmel ebenso ein innerweltliches Gebiet, als die Erde. Nicht Himmel und Welt, sondern Himmel und Erde werden einander gegenübergestellt.

[1] *Beck*, a. Schr. S. 174 f.: „Als befasst in dem Einen vom Sohne der Liebe getragenen Schöpfungssystem bleiben in der Weltentwickelung beide Sphären durchaus nicht in starrer Isolirtheit auseinander, sondern *bewegen sich in durchaus organischem Zusammengreifen*, das, vermittelt in der auch der irdischen Sphäre inneliegenden Polarität des Unsichtbaren allerdings nicht eine augenfällige Erscheinungskette darbietet, immerdar aber in den intensivsten Entwicklungs-Momenten der sichtbaren Welt dynamisch sich kund thut, und in der Schrift ausdrücklich benannt wird." — Vergl. dazu die Anmerk.: „Führen uns die historischen Bücher der Schrift namentlich die Thätigkeit und Betheiligung der unsichtbaren Welt vor bei den Hauptentwicklungs-Punkten der *sichtbaren* Reichs-Oekonomie Gottes, so enthüllen uns wiederum letztere die prophetischen Bücher, namentlich die Apokalypse, zugleich im Zusammenhang mit Entwicklungsknoten und Scenen in der unsichtbaren Welt selbst."

Zeit-Währe (τὰ βλεπόμενα πρόςκαιρα 2 Cor. 4, 18.), ist alternd und wandelbar, dem Vergehen bestimmt (vergl. Hebr. 1, 11 f.), dieses ist während durch alle Zeitentwickelungen (τὰ μὴ βλεπόμενα αἰώνια).[1] Einst aber wird dieser Unterschied aufhören, auch die Erde wird zum Himmel werden (vergl. Offenb. 21, 1 ff. Matth. 3, 2. u. ö.). Darum sind denn auch beide Weltgebiete nach demselben Schema gebaut, alle irdischen Verhältnisse haben ihr Ideal im Himmel (Matth. 22, 30. Luc. 16, 11. 19, 17 ff. 20, 35. Joh. 4, 14 f. 6, 32. 10, 14. Hebr. 8, 2. 5. 9, 12. 23 f. 10, 19. Offenb. 6, 9. 11, 19. 14, 17. 15, 5. 16, 17. vergl. 2 Mos. 25, 40.).[2] Doch wird der Unterschied erst dann aufgehoben werden, wenn die irdisch menschliche Entwickelung wird zum Abschluss gekommen sein (Offenb. 21, 1.). Erst mit diesem Abschluss der Entwickelung ist also die Zeit da, in welcher das Reich Gottes oder das *Himmelreich* (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν Matth. 3, 2. 4, 17. 5, 3. 10. 19. 20. u. ö.) auch über die Erde sich erstrecken kann. Bis dahin ist der Himmel von der Erde verschieden und besteht die Welt aus zwei von einander gesonderten (Joh. 3, 13. 1, 52.) Sphären.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen betrachten wir die beiden Haupttheile der Welt insbesondere.

Der Himmel.

§. 105.

Der Himmel ist dem Bisherigen zufolge das bereits zur Vollendung gekommene Weltgebiet, das Gebiet, an welchem der Zweck Gottes hinsichtlich der Welt bereits erfüllt ist.

---

[1] Vergl. Beck a. Schr. S. 173.

[2] Vergl. *Ascensio Jesajae* 7, 10.: *Ut supra (in coelo), ita et in terra, nam similitudo ejus, quod est in coelis, hic in terra est. Sohar z. Exod. p.* 88: *Cum deus hunc mundum conderet, eundem ad modum mundi superni condidit, ut hic mundus esset imago mundi futuri et ad modum mundi superni hunc inferiorem condidit, ut unus mundus alteri responderet. p.* 25: *Quidquid in terra est, id omne typum gerit rerum quarundam admirandarum (coelestium), imo etiam arbores et herbae omnes.* vergl. zur Gen. p. 91: *Quodcunque in terra est, id etiam in coelo est, et nulla res tam exigua est in mundo, quae non alii simili, quae in coelo est, correspondeat.*

In Bezug auf dieses Gebiet lehrt daher das N. T. näher Folgendes:

1) Es ist ein rein *geistiges* Gebiet.[1] Diess folgt schon daraus, dass nur das geistige Sein nach dem N. T. ein vollendetes und wahres ist, mit dem Charakter der Vollendung überhaupt nothwendig der der Geistigkeit verbunden ist.[2] Alles daher, was im Himmel ist und vom Himmel stammt, hat, so gewiss ihm der Charakter der Vollendung eigen ist, so auch rein geistigen Charakter (vergl. 1 Cor. 15, 48. mit V. 44 f. 2 Cor. 5, 2.). Die Bewohner des Himmels sind daher ohne Ausnahme *πνεύματα*, sowie auf der andern Seite alles wahrhaft Geistige dem Himmel angehört und im Himmel wohnt.

2) *Der Himmel ist das Gebiet, in dem Gott in vollkommener Weise wohnt und herrscht*, die Sphäre der vollendeten göttlichen Gegenwart und Herrschaft. Es folgt diess ebenfalls schon daraus, dass der Himmel das *vollendete* Weltgebiet ist. Ist die Absicht Gottes hinsichtlich der Welt der früheren Darstellung zufolge wesentlich auf die *völlige Einwohnung* und *völlige Unterwerfung* gerichtet, so muss dieses Ziel im Himmel so gewiss erreicht sein, als dieser die vollendete Welt ist. Christus bezeichnet daher Joh. 14, 2. den Himmel als das *Haus seines Vaters* (ἡ οἰκία τοῦ πατρός μου), an andern Stellen wird der Himmel *der Thron Gottes* (Matth. 5, 34. 23, 22. Apost. 7, 49. Hebr. 8, 1. 12, 2. Offenb. 4, 2. 16, 17.) oder sein *Tempel* (Offenb. 11, 19. 14, 17. 15, 5. 16, 17. vergl. Hebr. 8, 2. 5. 9, 11 f. 23. 24. 10, 39 ff.) genannt. Dieselbe Anschauung wird Luc. 15, 18. 21. 18, 13. Joh. 3, 27. 17, 1. Apost. 1, 11. 7, 55 f. vorausgesetzt. Damit stimmt ferner überein, wenn Gott im N. T. als *der himmlische Vater* (ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος Matth. 5, 48. 6, 14. 26. 32. 15, 13. 18, 35. 23, 9. oder ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς Matth. 5, 45. 48. 6, 1. 9. 7, 11. 21. 10, 32 f. 12, 50. 16, 17. 18, 10. 14. 19. 23, 9. Mc. 11,

[1] So auch die Rabbinen. Vergl. *Pirke Elieser c. 3: ex luce dei coeli creati sunt. — Creatum esse coelum ex luce indumenti ejus, inde liquet, quod scriptum exstat* (Ps. 104, 2.): *Amictus luce tanquam veste extendit coelos veluti cortinam.*

[2] Vergl. §. 35.

25f. vergl. ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ Luc. 11, 13. Röm. 1, 18. ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ Offenb. 11, 13. 16, 11. vergl. 20, 9. 21, 2. 10.) bezeichnet oder wenn vorausgesetzt wird, dass er vom Himmel aus sich den Menschen offenbart (Matth. 3, 16f. 14, 19. Mc. 1, 10f. 6, 41. 7, 34. Luc. 3, 21 f. 9, 16. 11, 16. 21, 11. Joh. 1, 52. 6, 32ff. 12, 28. Apost. 10, 11. 16. 11, 5. 9f. Röm. 1, 18. 2 Petr. 1, 18. Offenb. 3, 12. u. ö.), wenn der Ursprung von Gott her und der himmlische Ursprung als gleichbedeutend genommen werden (Matth. 21, 25. Mc. 11, 30f. Luc. 20, 4f.), wenn das Reich *Gottes* als solches das *Himmelreich* genannt (Matth. 7, 21. 8, 11. 10, 7. 11, 11f. 13, 11. 24. 31. 33. 44f. 47. 52. u. ö.) und gelehrt wird, dass im Himmel *Gottes* Wille in vollkommener Weise geschehe (Matth. 6, 10. Luc. 11, 2.). Eben damit steht in Uebereinstimmung, wenn vom *Sohne Gottes* gesagt wird, er habe seine Wohnung im Himmel und zwar sowohl vor seiner Menschwerdung, als nach seiner Verherrlichung (Joh. 3, 13. 31. 6, 33. 41ff. 16, 28. 17, 5. Apost. 9, 3. 22, 6. 1 Cor. 15, 47. 1 Thess. 1, 10. 4, 16. 2 Thess. 1, 7. Offenb. 5, 6.), und wenn dasselbe in Bezug auf den *heiligen Geist* vorausgesetzt wird (Matth. 3, 16. Mc. 1, 10. Luc. 3, 21f. Joh. 1, 32. Apost. 2, 2. 1 Petr. 1, 12. Offenb. 4, 5.).

3) *Der Himmel ist der Wohnort der vollendeten rein geistigen Geschöpfe* (vergl. z. B. Matth. 18, 10. 22, 30. Mc. 12, 25. Luc. 15, 7.), derer, welche hinsichtlich ihres Wesens als *Geister* κ. ε. (πνεύματα), nach ihrem Berufe als *Engel* (ἄγγελοι) bezeichnet werden, daher denn das N. T. diese geradezu als *Engel des Himmels* (οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν Matth. 24, 36. ἄγγελοι οἱ ἐν οὐρανῷ Mc. 13, 32.) oder als *himmlische Heerschaaren* (στρατιὰ οὐράνιος Luc. 2, 13., ἡ στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ Apost. 7, 42., τὰ στρατεύματα τὰ ἐν οὐρανῷ Offenb. 19, 14.) oder als *Himmelsbewohner* schlechthin (ἐπουράνιοι Phil. 2, 10.) bezeichnet und von ihnen sagt, dass sie, wenn sie auf Erden erscheinen, vom Himmel herabkommen (Matth. 28, 2. Luc. 22, 43. Gal. 1, 8.), wenn sie fortgehen, in den Himmel zurückkehren (Luc. 2, 15.).[1]

---

[1] Und zwar werden *sämmtliche* Engel, nicht blos die *guten*, sondern auch

4) *Das N. T. weiss nicht blos von Einem, sondern von verschiedenen Himmeln, von einer Mannichfaltigkeit verschiedener Gebiete innerhalb der vollendeten Welt.* Diess geht hervor a) aus der im N. T. gewöhnlichen Bezeichnung des Himmels in der Mehrzahl, nämlich *οἱ οὐρανοί* (Matth. 3, 2. 16. 17. 5, 12. Hebr. 4, 14. 7, 26. u. ö. vergl. Sir. 16, 18. 3 Mcc. 2, 15. 1 Kön. 8, 27: *ὁ οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ* u. Ps. 68, 36.) vergl. Luc. 16, 9: *εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς*. Eben dafür spricht ferner b) der Ausspruch Christi Joh. 14, 2: *ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαί εἰσιν*, c) die Stelle Eph. 4, 10., in welcher Paulus sagt, Christus sei über *alle* Himmel (*ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν*) aufgestiegen, d) der Ausspruch Pauli 2 Cor. 12, 2: er sei einst in der Exstase in den *dritten* Himmel entrückt worden, worauf er V. 3 f. fortfährt, er sei dann aus diesem dritten Himmel noch weiter in das Paradies versetzt worden und habe dort unaussprechliche Worte vernommen — eine Stelle, welche uns zeigt, dass Paulus den dritten Himmel noch keineswegs für den höchsten ansah, für welchen er vielmehr das Paradies zu halten scheint, unter dem wir uns wahrscheinlich das Innerste des himmlischen Heiligthums, den Ort im Himmel, wo Gott selbst vorzugsweise thront, zu denken haben.[1] e) Damit stimmt überein, dass das N. T. auch unter den Himmelsbewohnern, den Engeln, verschiedene Classen unterscheidet.[2] f) Endlich ist darauf hinzuweisen, dass das N. T. zwischen einem *Heiligthum* und einem *Allerheiligsten* im Himmel unterscheidet. Besonders deutlich tritt diese Unterscheidung in der Apokalypse hervor. Schon während der ersten Vision (c. 1. V. 10 — c. 3. V. 22.) befindet sich der Seher offenbar im Himmel, denn nur allein im

---

die *bösen* (mit Ausnahme der Jud. 6. und 2 Petr. 2, 4. erwähnten, welche vor der Sündfluth ihre Herrschaft im Himmel verliessen und sich mit den Menschen versündigten), als gegenwärtig, vor der letzten Endentscheidung, im Himmel wohnend vorausgesetzt, vergl. Hiob 1, 6. Eph. 6, 12. Luc. 10, 18. 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. Offenb. 12, 7 ff. (vergl. unten §. 133.).

[1] Auch die Rabbinen kennen ein oberes, himmlisches, Paradies vergl. *Gfrörer*, Jahrh. d. Heils 2. Abth. S. 42 ff.

[2] Vergl. unten §. 121 und 122.

Himmel ist der dem Seher erscheinende Christus wahrhaft gegenwärtig, allein ebenso gewiss befindet er sich während dieser Vision nur erst im *Heiligthum,* worauf schon die sieben Leuchter hinweisen, die sich nach 2 Mos. 25, 31—40. 26, 35. Hebr. 9, 2. im *Heiligthum* des irdischen Tempels (welcher eine Abbildung des himmlischen war: *ὑπόδειγμα καὶ σκιὰ τῶν ἐπουρανίων* Hebr. 8, 5. 9, 23., *ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν* 9, 24.) befanden. Dagegen wird Johannes 4, 2. in das *Allerheiligste,* wo sich der göttliche Thron selbst befindet, entrückt. Nach 4, 1. sieht er, wie sich im Himmel die Thür nach dem Allerheiligsten aufthut, und er hört die Stimme Christi, die ihn auffordert, durch diese Thür in das Allerheiligste einzutreten. Wenn es darauf heisst: *καὶ εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι,* so heisst das nicht: „und sogleich wurde ich eingegeistet, sogleich gerieth ich in Exstase", denn er war ja schon vorher im Zustande der Exstase (vergl. 1, 10.), und dass dieser Zustand aufgehört hatte, wird nirgends angedeutet. Auch würde er, ohne im Zustande der Exstase zu sein, weder die himmlische Thür sehen, noch die Stimme haben hören können (auch 1, 10. hört der Seher die Stimme erst, nachdem er bereits in den Zustand der Exstase versetzt worden). Die Worte lassen sich vielmehr nur so erklären, dass man ein Wort wie *ἐκεῖ* ergänzt, so dass der Sinn ist: „Sogleich war ich im Geiste dort, wohin zu gehen ich aufgefordert worden war, sogleich wurde ich vom Geiste in den obersten Himmel, in das Allerheiligste entrückt und schaute dort den Thron Gottes" u. s. w.

Wenn aus allen diesen Stellen klar hervorgeht, dass das N. T. eine gewisse Mannichfaltigkeit verschiedener Gebiete im Himmel voraussetze, so wird jedoch nirgends eine bestimmte Zahl genannt, noch auch angedeutet, wodurch die einzelnen Himmel von einander verschieden seien.

Desto bestimmter tritt in der rabbinischen und in der apokryphisch-judenchristlichen Litteratur die Ansicht gerade von *sieben* Himmeln hervor. Was die *rabbinische Litteratur* betrifft, so vergl. z. B. *Bereschit Rabba* S. 19. c. *Bamidbar Rabba* S. 218. a. *Schir Haschirim Rabba* S. 24. d. *Midrasch Tanchuma* S. 40. b.: „Die Schechinah wohnte sonst auf Erden; nachdem Adam gesündigt hatte, stieg sie in den

ersten Himmel empor, nachdem Kain gesündigt, in den *zweiten*, in den Tagen Enos in den *dritten*, zur Zeit der Sündfluth in den *vierten*, zur Zeit des babylonischen Thurmes in den *fünften*, zur Zeit der Sünden Sodoms und Gomorras in den *sechsten*, zur Zeit der Aegyptier, in den Tagen Abrahams, in den *siebenten*. Sieben Gerechte: Abraham, Isaak, Jakob, Levi, Kahath, Amram und Moses brachten sie dann wieder stufenweise auf die Erde nieder." Vergl. auch *Sohar*, Abschn. Beschallach: *Septem coelos fecit deus sanctissimus et in singulis coelis sunt stellae fixae et errantes et supra omnes est coelum Araboth.* Ueber den Himmel Araboth vergl. *Chagigah Bab.* S. 12. b.: „Araboth ist der Himmel, wo da weilt Gerechtigkeit, das Gericht des Erbarmens, die Schätze des Lebens, des Friedens, des Segens u. s. w. Auch wohnen daselbst die Ophanim, die Seraphim, die heiligen Thiere, die Engel des Dienstes, der Thron der Glorie, der ewige König, der lebendige Gott, der da thronet auf den Araboth." — Nur von Rabbi Juda ist es bekannt, dass er nur *zwei* Himmel angenommen habe; vergl. *Chagiga Bab.* p. 12. c. 2: R. Jehuda hat gelehrt: es gibt *zwei* Himmelsvesten (שני רקיעין הן), weil geschrieben stehet *Deut.* 10, 14: „Siehe des Herrn deines Gottes ist der Himmel und aller Himmel Himmel." Vergl. übrigens *Wetstein, annott. in N. T.* p. 211. *Schoettgen, horae hebr. et talm.* p. 718 ff. *Eisenmengers* entdecktes Judenthum I. S. 460. *Gfrörer*, d. Jahrhundert des Heils 2. Abth. S. 35 ff. —

Was die *apokryphisch-judenchristliche Litteratur* betrifft, so gehört hierher besonders das aus dem zweiten christlichen Jahrhundert stammende Werk: Die Testamente der 12 Patriarchen" (vergl. *Fabricii cod. pseudepigr. Vet. Test.* p. 547 sq.), so wie die im dritten Jahrhundert verfasste „Himmelfahrt des Jesaias" (vergl. c. 4. V. 14. c. 10. V. 7 ff., namentlich V. 18 ff.). In dem ersten dieser beiden Werke wird die Zahl der Himmel nicht nur überhaupt auf sieben bestimmt, sondern diese auch genau beschrieben und gezeigt, inwieweit und von welchen Wesen die einzelnen bewohnt seien. Nach ihm ist nämlich der erste oder unterste, der Erde zunächst liegende, Himmel gar nicht bewohnt, die fünf mittleren dienen den Engeln, der siebente dagegen Gott selbst zur Wohnung. *Die Gesammtheit der sieben Himmel als Ganzes bildet dem Verfasser den Tempel Gottes*, das Urbild der irdischen Stiftshütte (vergl. *Exod.* 25, 40. und Hebr. 8, 2. 5. 9, 11. 23. 24.). Wie nun die Stiftshütte, das irdische Heiligthum, aus drei Theilen bestand, dem Allerheiligsten, dem Heiligen und dem Vorhofe, so zerfällt dem Verfasser auch der himmlische Tempel *in drei Haupttheile.* Der erste bis dritte Himmel bilden gleichsam den Vorhof und werden daher von Engeln niederer Ordnungen bewohnt, der *vierte* bis *sechste* Himmel bilden das *Heiligthum* (*οἱ δὲ εἰς τέταρτον ἐπάνω τούτων οὐρανοὶ ἅγιοί εἰσιν* d. h. die Himmel über den drei unteren bis zum vierten, von da an gerechnet, sind heilig, bilden das Heiligthum Gottes; vergl. p. 550., wo es von den vier höhe-

ren Himmeln heisst: *καὶ εἶδον τὸν ναὸν τὸν ἅγιον καὶ ἐπὶ θρόνου δόξης τὸν ὕψιστον*) und sind der Wohnsitz höherer Engel; und endlich der *siebente* Himmel bildet *das Allerheiligste*, in dem Gottes Herrlichkeit selbst thront (*ἐν ἀνωτέρῳ πάντων καταλύει ἡ μεγάλη δόξα ἐν ἁγίῳ ἁγίων, ὑπεράνω πάσης ἁγιότητος.*). Das Heilige nun wird von folgenden Engelclassen bewohnt: In dem zunächst an das Allerheiligste sich anschliessenden, *sechsten* Himmel wohnen die *ἄγγελοι τοῦ προςώπου κυρίου* als die dem Range nach höchsten Engel, welche das Amt haben, Gott zu dienen und ihn wegen der von den Gerechten aus Unwissenheit begangenen Sünden zu versöhnen, daher sie fortwährend Gebete oder „geistige, unblutige Opfer“ darbringen (*προςφέρουσι δὲ κυρίῳ ὀσμὴν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀναίμακτον προςφοράν*, vergl. Tob. 22, 15.). Im *fünften* Himmel wohnen sodann diejenigen Engel, welche den vor dem Angesichte Gottes stehenden die Antworten auf ihre Gebete zu überbringen haben. Sodann im *vierten* wohnen die *θρόνοι* oder *ἐξουσίαι* (also nicht im siebenten Himmel, wie unrichtig Fritzsche zu Röm. 8, 38., Meyer zu Eph. 1, 21. und Gförer, Jahrh. d. H. II. S. 38. angeben!), woselbst unablässig Lobgesänge zu Ehren Gottes erschallen (vergl. Offenb. 4, 8.). Hierauf folgt dann vom *dritten* bis zum *untersten* Himmel *der Vorhof* (wenngleich der Verfasser diesen Ausdruck nicht braucht!), der von folgenden Engelclassen bewohnt wird: In dem zunächst an das Heilige angrenzenden, also *dritten*, Himmel wohnen die Mächte der Heereslager, welche die Bestimmung haben, am Tage des Gerichts die *Geister*, welche der Verführung und dem Beliar anheimgefallen sind, zu strafen (*αἱ δυνάμεις τῶν παρεμβολῶν, οἱ ταχθέντες εἰς ἡμέραν κρίσεως, ποιῆσαι ἐκδίκησιν τοῖς πνεύμασι τῆς πλάνης καὶ Βελιάρ.*); im *zweiten* Himmel ferner wohnen *πάντα τὰ πνεύματα τῶν ἐπαγωγῶν* d. h. die Geister des Angriffs, welche dazu verordnet sind, am Gerichtstage die ungerechten *Menschen* zu züchtigen (dass diese Geister böse seien, wie *Bretschneider lex. man. ed.* 3. p. 302. bemerkt, wird mit keinem Worte angedeutet). Zugleich enthält dieser Himmel Feuer, Schnee und Eis in Bereitschaft für das Gericht. Endlich der *erste*, der unterste, Himmel ist, wie der Verfasser sagt, der finsterste und traurigste, weil er dem Orte, wo die menschliche Ungerechtigkeit begangen wird, der Erde, zunächst ist, er ist der die Erde zunächst umgebende Luftkreis. Zwischen ihm und dem zweiten Himmel bilden Wolken die Grenzscheide (*εἶδον ἐκεῖ ὕδωρ κρεμάμενον ἀναμέσον τούτου κἀκείνου* p. 545.). Dass in diesem ersten Himmel Geister wohnen, wird nicht gesagt.

Die Erde.

§. 106.

Die Erde ist dem Bisherigen zufolge das noch unvollendete, in der Entwickelung begriffene, Weltgebiet, an dem

der Zweck Gottes hinsichtlich der Welt noch nicht erreicht ist. In Bezug auf diese lehrt das N. T. näher Folgendes:

1) Die Erde ist ein Gebiet, in dem Gott zwar jetzt schon *gegenwärtig* ist (Apost. 17, 27. 28. Eph. 4, 6.), aber noch nicht *wahrhaft* und *wesentlich wohnt* (die Erde wird als der *Fussschemel* Gottes bezeichnet im Gegensatze zum Himmel, der sein *Stuhl* ist: Matth. 5, 35. Apost. 7, 49.), in dem er zwar *herrscht*, in dem aber auch die Feindschaft und der Widerspruch gegen Gott bis auf einen gewissen Grad sich frei bewegen können (Matth. 13, 20.), so dass die Herrschaft Gottes auf Erden keine absolute ist, nicht blos der göttliche, sondern auch der Gott entgegengesetzte Wille Geltung hat und zur Ausführung kommt (Matth. 6, 10. Röm. 3, 9 ff.).[1] Nichts desto weniger ist es die *Bestimmung* der Erde, dass auch auf ihr Gott in absoluter Weise herrsche (1 Cor. 15, 25: *δεῖ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρις οὗ ἂν θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ*), dass auch auf ihr sein Wille ebenso geschehe als im Himmel (Matth. 6, 10: *γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς*), dass er auch auf ihr wahrhaft und wesentlich wohne (Offenb. 21, 3. 1 Cor. 15, 28.). Die Erde ist mithin dazu bestimmt, ebenso Reich Gottes zu werden, wie es der Himmel bereits ist (Matth. 6, 10: *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου* vergl. Offenb. 11, 15—17. 20, 4 ff. Hebr. 1, 6. Matth. 5, 5.), sie ist dazu bestimmt, *Tempel Gottes* (Offenb. 21, 22.), *Stuhl Gottes* (Offenb. 22, 3.), *Himmel* (Offenb. 21, 1.) zu werden. Sie wird diess jedoch nicht plötzlich, auf Ein Mal, sondern auf dem Wege allmählicher Entwickelung (Matth. 13, 32 f. 20, 1 f.).

2) Da die Erde zum Reiche Gottes und zum Himmel werden soll, ist ihr das himmlische Wesen nicht etwas durchaus Fremdes, vielmehr ist sie von Anfang an dazu angelegt, Himmel werden zu können. Wie sie nach demselben Schema gebaut ist, als der Himmel, alle himmlischen Verhältnisse bereits in irdischen Verhältnissen vorgebildet sind (Matth. 22, 30. Luc. 16, 11. 19, 17 ff. 20, 35. Joh. 4, 14 f. 6, 32. 10, 14. Hebr. 8, 2. 5. 9, 12. 23 f. 10, 19. Offenb. 6, 9. 11, 19. 14, 17.

---

[1] Vergl. oben S. 67.

15, 5. 16, 17.)[1], so ragen auch bereits das Wesen und die Kräfte des Himmels in das irdische Wesen herein (Hebr. 6, 6.), so dass also der Keim des Himmels bereits in ihr liegt, der sich immer mehr und mehr in ihr entfalten und endlich zur ausschliesslichen Herrschaft kommen soll. Dieser in ihr vorhandene Keim himmlischen Wesens ist der ihr durch die Schöpfung mitgetheilte, sie durchdringende und belebende, *Geist.* Die Erde ist ja nicht ein rein materielles Gebiet, sondern ein Gebiet, in dem Materie und Geist mit einander vereinigt sind und zwar in der Art, dass der Geist in ihr die Herrschaft erlangen kann und soll. Und dieses Vereintsein beider Principien wird fortbestehen bis zur endlichen Vollendung der Erde. So gewiss aber Fleisch und Blut nicht eingehen kann in das Reich Gottes (1 Cor. 15, 50), so gewiss der Mensch, ehe er ein Glied dieses Reiches wird, umgestaltet und verklärt werden muss (1 Cor. 15, 51. Phil. 3, 21.), so gewiss wird auch die Erde, bevor das vollendete Reich Gottes in die Erscheinung tritt, von ihrer Materialität und von der mit dieser verbundenen Vergänglichkeit befreit und zu einem *rein* geistigen Gebiete umgewandelt werden (Röm. 8, 21. Offenb. 21, 11.).

Der Process, durch welchen die Erde zum Himmel wird, ist demnach wesentlich ein *Verwandlungsprocess* (Hebr. 1, 12: *ἀλλαγήσονται* vergl. 1 Cor. 15, 11. Phil. 3, 21.), oder, wie er auch sonst bezeichnet wird: ein Process der *Erlösung*, der *Befreiung* (Röm. 8, 21.). Nicht etwa tritt durch einen schöpferischen Akt der göttlichen Allmacht an die Stelle der gegenwärtigen Erde eine ganz neue, wie man bei oberflächlicher Betrachtung auf Grund der Stelle Offenb. 21, 1. annehmen könnte, sondern das Wesentliche der gegenwärtigen bleibt, nur ihre Erscheinungsform wird eine andere. Das bisher an der Erde Sichtbare (*τὰ βλεπόμενα* 2 Cor. 4, 18.), die Elemente (*τὰ στοιχεῖα* 2 Petr. 3, 10. 12.), die äussere Gestalt (*τὸ σχῆμα* 1 Cor. 7, 31.) verschwinden, dagegen das bisher Unsichtbare, das verborgene Geistige (*τὰ μὴ βλεπόμενα αἰώνια*

---

[1] Vergl. d. Himmelfahrt des Jesaias 7, 10.

2 Cor. 4, 18.) tritt entbunden von den bisher es hemmenden Fesseln der Materie (Röm. 8, 21: *ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς*) in die Erscheinung. Für das gegenwärtige materielle Gerüste der Erde und des sie umgebenden sichtbaren Himmels ist jetzt kein Raum mehr da, sie müssen entweichen (Offenb. 20, 11: *οὗ ἀπὸ προςώπου ἔφυγεν ἡ γῆ καὶ ὁ οὐρανὸς, καὶ τόπος οὐχ εὑρέθη αὐτοῖς*. 21, 1: *ὁ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθον, καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι*), der äussere Bau der Erde und des Erdhimmels verfällt dem Untergange (1 Cor. 7, 31: *παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου*. 1 Joh. 2, 17: *ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ*. Hebr. 1, 11: *οἱ οὐρανοὶ ἀπολοῦνται — πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται, καὶ ὡςεὶ περιβόλαιον ἑλίξεις αὐτούς*), dröhnend werden sie zusammenstürzen, wenn das Feuer des grossen Tages sie verzehren wird (2 Petr. 3, 10: *ἥξει ἡ ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης, ἐν ᾗ οἱ οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται, στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσονται καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα κατακαήσεται* vergl. V. 7. und 12. 1 Cor. 3, 13.). An ihrer Stelle aber wird das bisher verborgene Geistige der Erde und des Erdhimmels gleich wie ein neuer Himmel und eine neue Erde in die Erscheinung treten (2 Petr. 3, 13: *καινοὺς οὐρανοὺς καὶ γῆν καινὴν κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ προςδοκῶμεν*. Offenb. 21, 1: *καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν*).

3) Der Beherrscher der Erde ist der *Mensch* (Jak. 3, 7. Hebr. 2, 7 f.). Daher hängt von der Entwickelung des Menschen die Entwickelung der Erde ab. Wie durch seine Sünde einst der in ihr vorhandene Geist geschwächt worden ist, so dass um seinetwillen die Erde der Knechtschaft der Vergänglichkeit unterworfen (*τῇ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα* Röm. 8, 20.), ihre Entwickelung zum Reiche Gottes aufgehalten worden ist, so ist durch seine Erlösung auch die ganze Erde von dem auf ihr ruhenden Fluche losgesprochen und wird einst gänzlich von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden, nämlich dann, wenn die Herrlichkeit der Kinder Gottes wird zur Offenbarung kommen (Röm. 8, 19. 21: *ἡ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται. — καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθε-*

ρωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ).

4) Das Erdgebiet zerfällt in *zwei Hauptthеile* (vergl. z. B. Phil. 2, 10. Offenb. 5, 3. 13.), in ein *oberes* (τὰ ἐπὶ τῆς γῆς Offenb. 5, 3. 13.) und in ein *unteres Gebiet* (τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς Eph. 4, 9. vergl. Ps. 139, 15. 86, 13. 5 Mos. 32, 22. τὰ ὑποκάτω τῆς γῆς Offenb. 5, 3. 13.). Jenes ist das Gebiet der *Lebendigen*, dieses der *Todten*.

a) Das *obere Erdgebiet* zerfällt wieder in *zwei besondere Gebiete* (vergl. z. B. Apost. 2, 19. 2 Petr. 3, 7. 10.), das Gebiet der *Erdoberfläche* (τὰ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω Apost. 2, 19., auch blos ἡ γῆ Jak. 5, 18. 2 Petr. 3, 5. oder τὰ ἐπίγεια Joh. 3, 12. vergl. 1 Cor. 15, 40. Phil. 3, 19. genannt), und das Gebiet *der Atmosphäre, des sichtbaren Himmels* (τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω Apost. 2, 19., τὰ ἐπουράνια, ὁ οὐρανός, woselbst Sonne, Mond und Sterne sich befinden). So wird 1 Cor. 15, 40. unterschieden zwischen σώματα ἐπουράνια und σώματα ἐπίγεια und, wie aus dem Folgenden hervorgeht, werden unter den ersteren nicht, wie manche Erklärer glauben, Leiber der Engel verstanden, sondern die von uns sogenannten Himmelskörper: Sonne, Mond und Sterne. Ebenso ist der materielle Himmel gemeint, wenn dem Johannes Offenb. 21, 1. gezeigt wird, wie der erste Himmel und die erste Erde vergehen (vergl. Matth. 24, 35. Hebr. 1, 10. 11.), und wenn 2 Petr. 3, 12. vergl. V. 5. 7. gesagt wird, dass die Himmel einst durch Feuer werden vernichtet werden. In demselben Sinne ist vom Himmel die Rede auch Matth. 6, 26. 8, 20. 13, 32 (τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ), 16, 1—3. 24, 30f. 26, 64. Apost. 2, 19. 10, 12. 11, 6. 14, 17. Col. 1, 23. Hebr. 11, 12. (τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ), Jak. 5, 18. 2 Petr. 3, 5. Offenb. 6, 13. 14.[1]

---

[1] Das Gebiet der Erdoberfläche zerfällt wieder in *Land* und *Meer* (ἡ γῆ καὶ ἡ θάλασσα Matth. 23, 15. Apost. 4, 24. 14, 15. Offenb. 5, 13. 7, 2. 3. 10, 5. 6. 12, 12. 14, 7.). Es wird bewohnt von *Thieren* und *Menschen* (θηρία καὶ ἄνθρωποι Jak. 3, 7. 1 Cor. 15, 39.). Die Thiere werden in der Regel eingetheilt in *vierfüssige, kriechende, Wasserthiere* und *Vögel* (Jak. 3, 7: θηρία, πετεινά, ἑρπετά, ἐνάλια vergl. Apost. 11, 6: τὰ τετράποδα τῆς γῆς καὶ τὰ θηρία καὶ τὰ ἑρπετὰ καὶ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, vergl. 10, 12. und 1 Cor. 15, 39: κτηνῶν, ἰχθύων, πτηνῶν vergl. auch Offenb. 4, 7.).

b) Das *untere Gebiet* (τὰ ὑποκάτω τῆς γῆς oder τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς Offenb. 5, 3. 13. Eph. 4, 9., auch ὁ ᾅδης[1] ent-

[1] Dass, wie *Hengstenberg* Comment. zur Offenb. Joh. I. S. 143, 339, 463. II. S. 403 äussert, das Wort *Hades* im N. T. *nur* in Bezug auf die verstorbenen *Sünder* vorkomme und den Ort der *Qual* bedeute, ist völlig unrichtig. Nicht eine einzige Stelle des N. T. kann mit Recht als Beweis für diesen Satz angeführt werden. Wenn Offenb. 20, 13. der Hades als der Ort genannt wird, welcher die gottlosen Verstorbenen birgt und behufs des Endgerichtes herausgeben muss, so folgt daraus nicht, dass er früher nicht auch die *frommen* Verstorbenen geborgen habe. Dass diess hier nicht erwähnt wird, hat einfach darin seinen Grund, dass ja die Christo angehörigen Verstorbenen in dem Zeitpunkt, von welchem hier die Rede ist, schon auferstanden sind vergl. 20, 4. Ebenso wenig kann 1, 18. zum Beweise angeführt werden. Denn wenn hier Christus sagt: ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου, so heisst das nicht, wie Hengstenberg erklärt: Christus *verschliesse* nach seiner absoluten Schlüsselgewalt den Tod und die Hölle für die Seinen, dass sie nicht hinabfahren, er öffne sie für den Satan und seine Knechte und stosse sie hinab — sondern Christus erklärt: nachdem er todt gewesen und aus dem Todeszustande im Hades zum Leben erwacht sei, stehe Tod und Hades unter seiner Macht, so dass diese nur *wenn Er wolle* über die Seinigen Macht erhalten und *wenn Er wolle* sie auch wieder herausgeben müssen, in derselben Weise, in welcher sie auch über ihn selbst nicht Macht behalten haben. Dass die Christo Angehörigen dem Hades überhaupt nicht verfallen, wird mit keinem Worte gesagt. Noch weniger beweist ferner Luc. 16, 23. den Satz Hengstenbergs, denn wie sollte daraus, dass von dem reichen Manne gesagt wird, er befinde sich im Hades in der Qual, der Schluss gezogen werden dürfen, *nur* er und *nicht auch Lazarus* sei im Hades? Endlich spricht auch die Stelle Offenb. 6, 8. nicht gegen uns. Wenn hier Hengstenberg sagt: „Stände der Hades hier im alttestamentlichen Sinne, so wäre kein Grund seiner neben dem Tod noch besonders zu erwähnen. Nur als Ort der Qual gehört er hierher, ist er geeignet, den schreckhaften Eindruck zu verstärken,“ so ist zu erwidern: dass des Hades hier noch besonders Erwähnung geschieht, hat einfach darin seinen Grund, dass anschaulich gemacht werden sollte, wie der Hades *alle* vom Tode Hingeopferten in Empfang nehme. Wir möchten gerade daraus, dass hier und 1 Cor. 15, 55. Tod und Hades in unmittelbarer Verbindung mit einander stehend erscheinen, den Schluss ziehen, dass der Bereich des Hades ebenso weit gehe, als der Bereich des Todes, dass der Begriff des ᾅδης nicht enger zu fassen sei, als der des θάνατος. Wenn die bisher angeführten Stellen die Behauptung Hengstenbergs nicht rechtfertigen, so sprechen dagegen andere entschieden gegen ihn. So Apost. 2, 27. 31., wo ausdrücklich von der Seele Christi gesagt wird, sie sei mit seinem Tode in den *Hades* gegangen. vergl. *Polycarp. ad Philipp.* c. 1: ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου. Da nun nach der Lehre des N. T. Christus in jeder Hinsicht für die Seinigen Vorbild ist, so

sprechend dem hebräischen שְׁאוֹל Matth. 11, 23. 16, 18. Luc. 10, 15. 16, 23. Apost. 2, 27. 31. 1 Cor. 15, 55. Offenb. 1, 18.

---

lässt sich schon hieraus der Schluss ziehen, dass nach der Anschauung des N. T. auch für sie der Weg zum Himmel nur durch den Hades hindurchführe. Dass diess wirklich die neutestamentliche Anschauung sei, wird auch durch 1 Cor. 15, 55. besttätigt, indem hier ziemlich deutlich gesagt wird, dass erst in dem Zeitpunkte, in welchem *alle* Christen mit einem geistigen und unsterblichen Leibe werden bekleidet sein, der Hades als *völlig* besiegt durch Christus zu betrachten sei. Wir können hieraus gewiss mit Recht den Schluss ziehen, dass also bis zu diesem Zeitpunkte der Hades noch eine gewisse Macht auf die Christen ausübt, die Christen zum Theil diesem noch angehören werden. Wenn aus diesen beiden Stellen sicher folgt, dass der Hades nach neutestamentlicher Anschauung nicht nothwendig der Ort der Qual sei, so wird dieser Satz auch bestättigt durch die Worte Christi zu Petrus Matth. 16, 18: *σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.* Der Sinn, welchen man mit diesen Worten verbindet, ist freilich ein sehr verschiedener. In neuerer Zeit sind besonders zwei Erklärungen verbreitet, 1) die von *Olshausen:* der Hades als Aufenthaltsort der finstern, zerstörenden Kräfte, welcher hier wie oft als Palast mit festem Verschluss dargestellt werde, um seine Abgeschlossenheit und die Kraft seiner Gewalt zu bezeichnen, stehe der Kirche, dem heiligen Tempel Gottes entgegen (Luc. 11, 21. 22.) und erscheine *mit seinen Kräften sie bestreitend, aber nicht überwindend.* So auch Erasmus, Luther, Calvin, Calov, Michaelis, Fritzsche. 2) Man nimmt an, dass einfach die *Dauerhaftigkeit der Kirche mit der Dauerhaftigkeit des Hades verglichen werde.* So z. B. Paulus, de Wette, Meyer. Der letztere erklärt: „So fest werde ich auf diesen Fels meine Gemeinde bauen, dass ihr die Pforten des Hades nicht an Festigkeit überlegen sein werden, — vergleichende Bezeichnung der höchsten Dauerhaftigkeit, des festesten, unzerstörbarsten Bestandes der Gemeinde.“ „Lediglich die Festigkeit der Hades-Thore ist der Vergleichungspunkt.“ Beide Erklärungen sind jedoch völlig unbefriedigend. Gegen beide spricht, dass sich bei ihnen der Ausdruck *Pforten* nicht in genügender Weise erklären lässt. Der ersteren ist entgegen, dass die *Pforten* des Hades nicht wohl als die christliche Kirche *angreifend*, *bestreitend* dargestellt werden konnten. Denn dass *Pforten des Hades* so viel sein könne als *Reich des Hades*, ist völlig unerwiesen. Gegen die andere Erklärung ist aber einzuwenden, dass sie nur erst dann Billigung verdienen würde, wenn zuvor erwiesen wäre, dass zur Zeit Christi die Hadesthore als das schlechthin Feste und Dauerhafte gegolten haben, was sich nicht erweisen lässt. Den einzig richtigen Sinn scheint uns Grotius getroffen zu haben, wenn er sagt: *Sicut de Christo capite dictum est a Paullo: θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει Roem. VI,* 9., *et a Petro: οὐκ ἦν δύνατον κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θανάτου Act.* 2, 24., *ita hic Christi corpori, id est, populo credentium, promittitur, fore ut mors ipsa, cujus maximum et insatiabile est regnum, non eas vires habeat, ut eos detinere possit*

[3, 7.] 6, 8. 20, 13 f., ἡ ἄβυσσος entsprechend dem alttestamentlichen בּוֹר Grube Röm. 10, 7. vergl. Luc. 8, 31. Offenb. 9, 1 f. 11. 11, 7. 17, 8. 20, 1. 3. oder τὸ βάθος Röm. 8, 39. genannt), im Innern der Erde befindlich (ἐν καρδίᾳ τῆς γῆς Matth. 12, 40.), zerfällt ebenfalls in zwei von einander getrennte Theile, α) das *Paradies* (ὁ παράδεισος Luc. 23, 43.,[1] auch genannt ὁ κόλπος Ἀβραάμ Luc. 16, 22.[2]), der Ort der Freude und Erquickung für die frommen Verstorbenen unmittelbar nach dem Tode, β) das *Gefängniss* (ἡ φυλακή 1 Petr. 3, 19. Matth. 5, 25. Luc. 12, 58. vergl. Offenb. 20, 7.), den Ort der Qual für die verstorbenen Ungerechten (vergl. Luc. 16, 23: ὑπάρχων ἐν βασάνοις). Beide Gebiete sind nach Luc. 16, 26. streng

---

sub suo jure ac potestate. Nam qui credit, transiit de morte in vitam Jo. V, 24, *XI,* 25. 26. *nunc quidem spe ac fiducia, eventu autem olim, quum ultimus hostis triumphabitur, quum dicere licebit* ποῦ σοῦ ᾅδη τὸ νῖκος 1 *Cor. XV,* 55., *quum Christus eandem hanc* ἐκκλησίαν, *de qua hic agitur* παραστήσει ἑαυτῷ ἔνδοξον *Ephes. V,* 25. (*Annotatt. in Matth. XVI,* 18.). Die Hadesthore kommen hier also, wie richtig Grotius erkannt hat, als solche in Betracht, welche die christliche Kirche oder sämmtliche im Hades befindliche Christen *einschliessen wollen*, so dass diese nicht herauskönnen. Christus sagt aber von diesen Thoren: sie werden keine Macht haben der Kirche gegenüber d. h. die Christen werden ebenso wenig innerhalb der Hadesthore eingeschlossen bleiben, als Christus selbst. Wie der Hades *Christum* herausgeben musste, so auch die Glieder seiner *Gemeinde.* — Ist diese Erklärung die richtige, so wird also auch hier vorausgesetzt, dass die Glieder der christlichen Kirche allerdings dem Hades anheimfallen, wenn auch gelehrt wird, dass sie ihm nicht verbleiben. Mithin kann auch nach dieser Stelle der Hades nicht der Ort der *Qual* und *Unseligkeit* sein.

[1] 2 Cor. 12, 4. findet sich ebenfalls der Ausdruck παράδεισος, aber in einem andern Sinne. Wie es scheint, soll hier damit das Innerste des *himmlischen* Heiligthums, der Ort, wo Gott selbst thront, bezeichnet werden. In ähnlicher Weise unterscheiden auch die Rabbinen zwischen einem *obern* und einem *untern Paradiese*, wie zwischen einer *obern* und einer *untern Hölle* vergl. Gfrörer, Jahrhundert des Heils 2. Abth. S. 42 ff. In der Stelle Offenb. 2, 7. vergl. *Test. XII. patr. p.* 586 wird mit dem Namen παράδεισος die verherrlichte Erde bezeichnet, insofern Gott auf dieser zu der verklärten Menschheit in einem ähnlichen unmittelbaren Verhältniss stehen wird, als im Paradiese vor dem Sündenfalle.

[2] Vergl. 4 Macc. 13, 16: οὕτως παθόντας ἡμᾶς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ὑποδέξονται εἰς τοὺς κόλπους αὐτῶν.

durch eine Kluft von einander geschieden.[1] Die Bewohner des Hades überhaupt werden bald *καταχθόνιοι* (Phil. 2, 10.) genannt im Gegensatz gegen die *ἐπουράνιοι* (die Himmelsbewohner) und die *ἐπίγειοι* (die Bewohner der Erdoberfläche), insofern das Gebiet *ihrer* Wohnung ein *unterirdisches* ist (Matth. 12, 40. Eph. 4, 9. Offenb. 5, 3. 13.); bald *Entschlafene* (*οἱ κεκοιμημένοι* Joh 11, 11. Apost. 7, 60. 1 Cor. 15, 6. 18. 20. 51. 1 Thess. 4, 13—15. 5, 10.), so benannt vom Standpunkt der noch Lebenden, nicht nur, weil die leibliche Erscheinung der Verstorbenen äusserlich den Eindruck des Schlafes gibt, sondern auch weil die Verstorbenen ebensowenig an den Verhältnissen der Lebenden Theil nehmen, als die Schlafenden, überhaupt sich in einem Zustande befinden, der mit dem Zustande des Schlafes verglichen werden kann; bald *Todte* (*νεκροί* z. B. 1 Cor. 15, 12 ff. 29. 1 Thess. 4, 16. Offenb. 14, 13.), insofern sie jedenfalls *leiblich* todt sind, d. h. die Seele des Leibes beraubt eines angemessenen Organes zu ihrer Thätigkeit entbehrt, aus welchem Grunde Apost. 2, 27. 31. Offenb. 6, 9. 20, 4. vergl. Weish. Sal. 3, 1. 13. Josephus, Archäol. 6, 14. 2. von ihnen auch als von blossen *Seelen* die Rede ist; bald *Geister* (*πνεύματα* Luc. 24, 37. 39. Apost. 23, 8. 9. Hebr. 12, 9. 23. 1 Petr. 3, 19.), insofern sie in einem wenigstens relativ immateriellen Zustande sich befinden.[2]

---

[1] Nach der Lehre der Rabbinen zerfällt jedes von beiden Gebieten, sowohl das Paradies als das Gefängniss (die untere Hölle) in sieben Abtheilungen. Hinsichtlich des Paradieses vergl. *Bereschit Rabba* des Moses Hadarschan (*b. R. Martini pugio fidei p.* 419): *In horto Eden septem domus aedificatae sunt etc.* Hinsichtlich der Hölle vergl. *Erubim Bab. p.* 19. *a.*

[2] Was die Vorstellungen der Juden über den Hades und seine Bewohner betrifft, so vergl. *Buxtorf, synag. Jud. c.* 1. *p.* 21. *c.* 35. *p.* 434. *Eisenmenger*, entdecktes Judenthum II. S. 337 ff. *Hofmann*, Leben Jesu nach den Apokr. S. 271 f. An dem letzteren Orte heisst es: „Sowohl die Gerechten als die Gottlosen müssen (nach der Vorstellung der Juden) in die Hölle (d. h. die *φυλακή*) kommen; jedoch ist der Aufenthalt der Gerechten darin nur ein sehr kurzer. Als Grund dafür geben die *Einen* an, dass es in der That keinen ganz Gerechten gebe, der nicht ein- oder zweimal gesündigt habe; dieser erdulde aber nicht alle Höllenstrafen, sondern werde nur mit Wasser abgewaschen und gehe dann schnell hindurch; die *Andern* meinen, dass jeder Gerechte

Am Ende der irdischen Entwickelung, wenn die Erde vollendet und ein Theil des Himmels werden wird, dann wird, so gewiss der Tod dann für die Erde aufhört (Offenb. 21, 4. 1 Cor. 15, 26.), auch der Hades (der Ort des Todes) nicht mehr ein irdisches Gebiet bleiben können. Der Hades wird dann, nachdem er seine Todten herausgegeben, die Einen zur Auferstehung des Lebens, die Andern zur Auferstehung des Gerichts (Joh. 5, 29. Offenb. 20, 4 ff. 12 ff.), selbst der *Hölle* (*γέεννα, γέεννα τοῦ πυρός*[1] Matth. 5, 22. 29 f. 10, 28. 18, 9. 23, 15. 33. Mc. 9, 43. 45. 47. Luc. 12, 5. Jak. 3, 6., *ἡ λίμνη τοῦ πυρὸς ἡ καιομένη ἐν θείῳ* Offenb. 19, 20. 20, 10. 14. 15. 21, 8.; *ἡ κάμινος, ὅπου ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων* Matth. 13, 42. 50.; *τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον, ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται* Mc. 9, 43. 46. 48.; *τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, ὅπου ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων* Matth. 8, 12.

---

darum in die Hölle kommen müsse, weil die Hölle rings um die Heiligkeit und das Paradies herumgehe, so dass der Gerechte nothwendig diesen Weg gehen müsse, um zum Paradies zu gelangen. Damit vergl. vorzüglich auch *Leo Modena* (*Rabbinus Venetus*), *in hist. de ritibus Hebraeor. IV*, 9: *statuunt* (*Hebraei*) *paradisum esse pro animabus proborum, quem vocant Gan Eden, ubi beatitudinem adeptae animae gloria perfruuntur, quae consistit in sola visione divina; similiter statuunt infernum, quem appellant Gheinam, pro impiis, ubi eorum animae cruciantur igne aliisque poenis. Sed hic quidam sunt damnati in aeternum ad luendas eo modo poenas, nec unquam egrediendi spes est; alii vero ibi manebunt tantum ad praestitutum quoddam tempus et hoc vocant purgatorium, non distinguentes illud loco, sed tempore.* Dieses *purgatorium* leugnet dagegen *Rabbi Menasch ben Israël* (*Amstelod.*) *in libr. de Creat. mundi, probl.* 21."

[1] Mit dem Wort *γέεννα* wird im N. T. nicht, wie die gewöhnliche Meinung ist, dasselbe bezeichnet, als mit *φυλακή*, d. h. diejenige Abtheilung des Hades, in welcher die Ungerechten Pein leiden. Vielmehr ist die Geenna etwas vom Hades völlig Verschiedenes. Während dieser ein *unter* der Erde befindliches Gebiet ist, ist die Geenna ein überirdisches, ein Gebiet, in welchem nicht blos die unseligen *Menschen*, sondern überhaupt *alle unseligen Geister* nach Vollendung der Erde werden vereinigt werden. Dass die Geenna völlig verschieden sei vom Hades, geht schon daraus hervor, dass, während die Bewohner dieses überall als blosse *Seelen*, also *ohne Leiber existirend*, gedacht werden, hinsichtlich der Bewohner der Geenna dagegen vorausgesetzt wird, dass sie *mit Leibern bekleidet* seien vergl. Matth. 5, 29. 10, 28. 18, 9. Mc. 9, 43. 45. 47. Diesen ist also die Auferstehung eine schon vergangene, während jene sie noch zu erwarten haben.

22, 13. 25, 30.) d. h. *dem allgemeinen Gebiete der Unseligkeit*, dem Gebiete, in welchem *alle unseligen Geister*, an denen durch ihre Schuld der Weltzweck nicht erreicht worden und die daher von der vollendeten Welt ausgeschieden sind (auch der Teufel mit seinen Engeln Matth. 25, 41. Offenb. 20, 10.), sich vereinigen, einverleibt werden (Offenb. 20, 14: *καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός*), woselbst er die im letzten Gericht zum zweiten Tode Verurtheilten von Neuem in sich aufnehmen wird (20, 14. 15: *καὶ εἴ τις οὐχ εὑρέθη ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ζωῆς γεγραμμένος, ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός. — οὗτος ὁ θάνατος ὁ δεύτερός ἐστιν, ἡ λίμνη τοῦ πυρός*).

Zweiter Abschnitt: Von den vernünftigen Geschöpfen.

§. 107.

Die vernünftigen Geschöpfe sind doppelter Art, theils solche, welche bereits zur Vollendung gelangt, daher reine Geister sind und im Himmel wohnen, theils solche, welche noch in der Entwickelung begriffen sind und dem Erdgebiete angehören. Jene sind die *Engel* (*οἱ ἄγγελοι*), diese die *Menschen* (*οἱ ἄνθρωποι*). Wie Himmel und Erde das ganze Weltall ausmacht, so machen *Engel und Menschen* (*ἄγγελοι καὶ ἄνθρωποι*) die Gesammtheit der creatürlichen Vernunftwesen überhaupt aus (1 Cor. 4, 9. 13, 1.).[1]

---

[1] Der Unterschied zwischen beiden Classen dauert ebenso lange fort, als der Unterschied zwischen den beiden Gebieten, denen sie angehören, zwischen Himmel und Erde. Mit Vollendung der Erde oder mit ihrer Verklärung zum Himmel werden auch die Menschen den Engeln gleich sein, vergl. Matth. 22, 30. Luc. 20, 35.

Die rationalistische Ansicht, dass Jesus und die Apostel von dem Dasein der Engel nicht wirklich überzeugt gewesen, sondern sich nur durch *Accommodation* an die unter den Juden ihrer Zeit herrschenden Vorstellungen von diesen angeschlossen, darf jetzt als ziemlich allgemein aufgegeben angesehen werden und bedarf daher hier keiner Berücksichtigung. Vergl. übrigens gegen sie *Ebrard*, christliche Dogmat. Königsb. 1851. I. S. 277 f.

Von beiden Classen haben wir im Folgenden abgesondert zu handeln.

I. Von den Engeln.

§. 108.

Allgemeine Bezeichnungen derselben.

Die Engel als solche werden im N. T. mit einem doppelten Hauptnamen bezeichnet: entweder mit dem Ausdruck *πνεύματα* (Hebr. 1, 14. vergl. Matth. 8, 16. 12, 45. Mc. 9, 17. 20. 25. Luc. 4, 33. 9, 39. 10, 20. 11, 26. 13, 11. Eph. 2, 2. Offenb. 16, 13. 14.) oder mit dem Ausdruck *ἄγγελοι* (z. B. Matth. 4, 11. 26, 53. Joh. 5, 4. 12, 29. Röm. 8, 38. Col. 2, 8. 1 Cor. 4, 9. 6, 3. 13, 1. Hebr. 1, 4. 5. u. ö.). Jener Name bezeichnet die *Beschaffenheit ihrer Natur*, sofern sie rein geistige Wesen sind, dieser ihren *Beruf*, sofern sie in Gottes Dienste stehen, von ihm zur Ausführung seiner Absichten in die noch unvollendete Welt ausgesendet werden (Hebr. 1, 14: *πάντες εἰσὶ λειτουργικὰ πνεύματα, εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα*). Ausser diesen beiden Hauptnamen sind als allgemeine Bezeichnungen der Engel noch zu betrachten die ihnen als einem Ganzen beigelegten Namen *στρατιὰ οὐράνιος* (Luc. 2, 13.), *ἡ στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ* (Apost. 7, 42.), *τὰ στρατεύματα τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ* (Offenb. 19, 14.), Namen, die ihnen beigelegt werden, weil im Himmel zu wohnen und Gottes Werkzeuge zu sein ihnen wesentlich ist.

Der Hauptunterschied in der Engelwelt.

§. 109.

Das N. T. setzt voraus, dass nicht alle Engel ihrer Idee als vollendeter Geister entsprechen, sondern dass ein Theil derselben in einem Gegensatze gegen Gott und die von ihm begründete sittliche Weltordnung sich befinde. Demgemäss zerfallen dem N. T. die Engel in zwei Hauptclassen, in *gute* oder *heilige* und *böse* oder *unreine*, in *Engel des Lichtes* und *Engel der Finsterniss*. Jene, d. h. diejenigen, welche ihrer Idee entsprechen, alles dasjenige wirklich sind, was zum Wesen vollendeter Geister gehört, werden entweder ohne Wei-

teres als *Engel*[1] (*ἄγγελοι* z. B. Matth. 13, 49. 26, 53. Mc. 1, 13. 1 Petr. 1, 12.) oder mit einer näheren Bestimmung als *Engel Gottes* oder *des Herrn* (*ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* oder *κυρίου* Matth. 1, 20. 2, 13. 19. Luc. 1, 11. 13. 28. 12, 8. 9. 15, 10. Apost. 12, 7. 23. Gal. 4, 14. Hebr. 1, 6.) oder als *heilige, erwählte Engel, Engel des Lichtes* oder als *die Heiligen* schlechthin (*οἱ ἅγιοι ἄγγελοι* Luc. 9, 26. Mc. 8, 28. Apost. 10, 22. Jud. 14. Offenb. 14, 10.; *οἱ ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι* 1 Tim. 5, 21.; *ἄγγελοι φωτός* 2 Cor. 11, 14.; auch *κ. ε. οἱ ἅγιοι* 1 Thess. 3, 13. vergl. Hiob 5, 1. Sach. 14, 5. Dan. 4, 14. 8, 13.) bezeichnet, *diese*, welche in Wirklichkeit nur Carrikaturen vollendeter Geistwesen sind, heissen mit Rücksicht auf ihren sittlichen Charakter: *böse Geister* (*πνεύματα πονηρά* Matth. 12, 45. Luc. 7, 21. 8, 2. 11, 26. Apost. 19, 12 ff.; *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* Eph. 6, 12.), mit Rücksicht auf ihre physische Beschaffenheit: *unreine Geister* (*πνεύματα ἀκάθαρτα* Matth. 10, 1. 12, 43. Mc. 1, 23 ff. 5, 2. 8. 13. 6, 7. 7, 25. 9, 25. Luc. 4, 36. 6, 18. Apost. 5, 16. 8, 7. Offenb. 16, 13. 18, 2.) oder *Geister schlechthin* (Matth. 8, 16. Mc. 9, 20. Luc. 9, 39. 10, 20. Apost. 16, 18.), mit Rücksicht auf ihr Walten in der sündigen Welt: *Dämonen* (*δαίμονες* Matth. 8, 31. Mc. 5, 12. Luc. 8, 29. Offenb. 18, 2.; *δαιμόνια* Matth. 10, 8. Mc. 7, 30. Luc. 4, 35. 41. 8, 27. 10, 27. 1 Tim. 4, 1. Jak. 2, 19. Offenb. 16, 14.; *πνεύματα τῶν δαιμονίων* Luc. 4, 33. Offenb. 16, 14. vergl. den Ausdruck *κοσμοκράτορες τοῦ*

---

[1] Dass der Ausdruck *ἄγγελοι* da, wo er ohne nähere Bestimmung sich findet, im N. T. *immer* nur die guten Engel bezeichne, wie *Meyer* (zu 1 Cor. 11, 10.) und *Hengstenberg* (zu Offenb. 9, 14.) behaupten, dürfte freilich zu viel gesagt sein. Dagegen sprechen nicht nur Stellen, wie Röm. 8, 38. 1 Cor. 4, 9. 1 Petr. 1, 12., in denen offenbar der Ausdruck *ἄγγελοι* ganz allgemein zur Bezeichnung der Engelwelt überhaupt gebraucht wird, sondern auch 2 Petr. 2, 4. und Jud. 6., in denen geradezu gefallenen Engeln, und zwar solchen, welche schon gefallen waren, als sie die dort erwähnte besondere Sünde begingen, dieser Name beigelegt wird. Ebenso dürfte die Stelle Offenb. 9, 14 ff. gegen jene Behauptung sprechen, indem die hier erwähnten am grossen Strome Euphrat gebundenen Engel, welche im Auftrage Jesu Christi gelöst werden, um den dritten Theil der Menschen zu tödten, nach den dort gebrauchten Ausdrücken ebenfalls nur für *böse* gehalten werden können. Vergl. übrigens unten S. 145. Anm.

σκότους τούτου Eph. 6, 12.), mit Rücksicht auf ihre Wirksamkeit zur Irreleitung der Menschen: *verführerische Geister* (*πνεύματα πλάνα* 1 Tim. 4, 1.). Beide Classen sind im Folgenden besonders zu betrachten.

1) *Die heiligen Engel.*

A. Die Natur der heiligen Engel.

§. 110.

Die heiligen Engel werden vom N. T. als rein *geistige* Wesen angeschaut d. h. als Wesen, die frei von aller Materie und den mit ihr verbundenen Schranken durch und durch den Charakter des Geistes an sich tragen. Das N. T. deutet diess a) schon damit an, dass es sie Hebr. 1, 14. ohne Weiteres als *πνεύματα* bezeichnet,[1] durch welchen Ausdruck (wo nicht nähere Bestimmungen ausdrücklich zu erkennen geben, dass derselbe nicht im strengen Sinne zu nehmen sei) nur solche Wesen bezeichnet werden, die nicht blos ein *πνεῦμα haben*, wie überhaupt alle lebendigen Creaturen, sondern wesentlich *πνεῦμα sind*, bei denen also das *πνεῦμα*, welches sie haben, auch in einem diesem adäquaten *Zustande* sich befindet, bei denen ein Zustand inneren Gegensatzes, wie er sich bei den Menschen in ihrer irdischen Entwickelung findet, ein Dualismus von *πνεῦμα* und *σάρξ* nicht vorhanden ist. b) Damit stimmt überein, dass das N. T. die Engel in den *Himmel* versetzt, diesen als ihren Wohnort bezeichnet (Matth. 18, 10.

[1] Der Ausdruck *πνεῦμα* findet sich freilich nur einmal (Hebr. 1, 14.) zur Bezeichnung der *heiligen* Engel, während die *bösen* Engel mit ihm ziemlich oft bezeichnet werden, für sie der Ausdruck *πνεῦμα* mit oder ohne Zusätze sogar der stehende Name ist. Dieser eigenthümliche Gebrauch hat jedoch nicht darin seinen Grund, dass dem N. T. die guten Engel weniger für rein geistige Wesen gälten, als die bösen, sondern darin, dass es diese, welche nicht in demselben Sinne als jene in unmittelbarem Dienst-Verhältnisse zu Gott stehen, weniger angemessen als *ἄγγελοι* bezeichnen konnte. Ohnediess versteht es sich nach dem biblischen Begriffe des Geistes von selbst, dass das N. T. den guten Engeln die Geistigkeit in einem viel höheren Sinne, als den bösen zuerkennen muss, was es auch dadurch zu erkennen gibt, dass es die letzteren in der Regel als *ἀκάθαρτα πνεύματα*, d. h. unreine, unwahre Geister bezeichnet. Vergl. unten §. 130.

22, 30. 24, 36. 28, 2. Mc. 12, 25. 13, 32. Luc. 2, 13. 15. 15, 7. 22, 43. Apost. 7, 42. Gal. 1, 8. Offenb. 19, 14.). Da nun der Himmel dem N. T. das rein geistige Weltgebiet ist, so können auch die denselben bewohnenden Engel nur als ebenfalls geistiger Natur vorgestellt sein. Eben dafür ist anzuführen: c) dass die Gesammtheit der Engel nach dem N. T. die vollendete *βασιλεία τοῦ θεοῦ* bildet,[1] diese aber rein geistiger Beschaffenheit ist, so dass Fleisch und Blut (d. h. Materialität) unfähig ist, in dieselbe einzugehen (1 Cor. 15, 50.), d) dass die vier Wesen der Offenbarung Johannis, welche offenbar Symbole der verklärten Vernunftcreaturen, mithin der Engelwelt, nach ihrer Naturseite sind, nicht nur als geflügelt beschrieben werden (vergl. Offenb. 4, 8. vergl. auch 14, 6. Jes. 6, 2.), womit ausgesprochen wird, dass der Raum für sie keine Schranke sei, dass sie sich im Augenblick an jedem beliebigen Orte befinden können,[2] sondern auch als von allen Seiten mit Augen bedeckt (*γέμοντα ὀφθαλμῶν ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν — κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν* 4, 6. 8.). Da nun nach Offenb. 5, 6. Sach. 4, 10. nicht zweifelhaft sein kann, dass das Auge Symbol des heiligen Geistes sei, so kann durch jene Fülle von Augen nur angedeutet sein, dass die Engel ganz Träger des heiligen Geistes, dass sie durch und durch vom Geiste Gottes erfüllt seien, was wiederum voraussetzt, dass auch sie selbst ganz geistiger Natur seien, da nur der Geist, nicht aber das Fleisch geschickt ist, Träger des heiligen Geistes zu sein.

§. 111.

Schwieriger ist die Beantwortung der Frage, ob das N. T. die Engel als *leiblos* voraussetze oder nicht, eine Frage, welche von den biblischen Theologen bald bejaht,[3] bald verneint[4]

---

[1] Vergl. unten §. 118.

[2] Vergl. *Tertull. apologet. c.* 22: *Omnis spiritus ales est. Hoc angeli et daemones. Igitur momento ubique sunt.*

[3] So z. B. *Hofmann*, Schriftb. I. S. 353. vergl. S. 276. — *Twesten*, Dogmat. II. 1. S. 307. — *Martensen*, Dogmat. 2. Aufl. S. 155.

[4] So z. B. *Beck*, a. Schr. I. S. 176 f. — *Kurtz*, Bibel und Astronomie 3. Aufl. S. 152. — *Hahn*, Lehrb. d. christl. Glaubens S. 292. — *Meyer* zu Matth. 22, 30.

worden ist. Jedenfalls wird keine von beiden Annahmen durch das N. T. *ausdrücklich* bestättigt. Wenn man sich zu Gunsten der ersteren auf den Ausdruck *πνεῦμα* beruft, welcher, insofern er den Begriff der reinen Geistigkeit ausdrücke, eben damit die Leiblichkeit ausschliesse, so ist dieses Argument jedenfalls ohne Gewicht, da in Wahrheit nicht *σῶμα*, sondern *σάρξ* den Gegensatz von *πνεῦμα* bildet,[1] also nicht die Leiblichkeit an sich, sondern nur die *sinnliche* Leiblichkeit, überhaupt die *Materialität* ihres Zustandes, durch jenen Ausdruck verneint wird. Wäre jenes, so könnte das N. T. nicht von einem *σῶμα πνευματικόν* reden, wie es 1 Cor. 15, 44. mit grossem Nachdrucke thut.[2] Ebenso wenig wird sich jedoch auch für die letztere Annahme eine ausdrückliche Bestättigung aus dem N. T. nachweisen lassen. Wenn die Engel im N. T. als in vollkommen menschlichen Leibern erscheinend dargestellt werden, so soll damit offenbar noch nicht gesagt sein, dass diess ihre *bleibende* Gestalt sei. Vielmehr wird *diese* Leiblichkeit als vorübergehend um der Menschen willen

---

[1] Vergl. unten §. 155—157. So auch *Kurtz* a. Schr. S. 157.

[2] Vergl. *Beck*, a. Schr. S. 176 f.: „Mit dem Ausdruck *πνεῦμα* ist zunächst im Gegensatz des erdstofflichen Lebens die Fleisch- und Knochenhaftigkeit, die Lebens-Form unseres irdisch-räumlichen Lebens-Organismus, somit auch die Abhängigkeit von den irdisch-räumlichen Lebensbedingungen und Bewegungsgesetzen an ihnen (den Engeln) negirt (Luc. 24, 39.), ohne dass damit ein Leibes-Organ und ein demselben entsprechendes Aussenleben überhaupt ihnen abgesprochen wäre. Denn die Schrift eröffnet uns ausser und über dem unsrigen, wie es jetzt ist, eine Sphäre des Leibeslebens, das, wie das diesseitige in seiner Fleisch- und Blut-Verdichtung, in seinem erdstoffigen Charakter unserem Erd-System entspricht, so auch als treue Abgestaltung dem himmlischen Welt-System, und ebenso der Natur eines reinen *πνεῦμα* homogen ist, wie unser diesseitiger Leib in seiner jetzigen Wirklichkeit der Natur einer blossen *ψυχή* 1 Cor. 15, 44—50. Diese Bestimmungen auf die Bewohner der unsichtbaren Welt anzuwenden, berechtigt noch ausdrücklich Matth. 22, 30., und wir haben uns also, wie überhaupt in der unsichtbaren Welt ein Raumleben, nur nicht das irdisch vergröberte und träge, so auch *Leibhaftigkeit* bei den persönlichen Wesen zu denken, so dass ihr Lebens-Organismus nicht nur an innerer Kräftigkeit eine höhere Stufe einnimmt, als der unsrige (2 Petr. 2, 11.), sondern auch in seiner Aeusserlichkeit, die ihrer Weltumgebung und Innerlichkeit adäquat *ein herrliches Organ der Kraft und Unverweslichkeit* darstellt (1 Cor. 15, 43. 50. vergl. Luc. 20, 36.)."

angenommen betrachtet, als eine Leiblichkeit, die sie wieder abthun, sobald sie das bestimmte Geschäft vollendet, zu dessen Vollführung sie erschienen. Es folgt daraus nur, dass es nach neutestamentlicher Anschauung in ihrer *Macht* steht, einen Leib anzunehmen, keineswegs aber, dass die Leiblichkeit ihre bleibende Daseinsform sei. Ebenso wenig darf man sich mit *de Wette*,[1] *Meyer*,[2] *Beck*[3] und *Kurtz*[4] auf 1 Cor. 15, 40. berufen, denn die dort erwähnten σώματα ἐπουράνια sind, wie der Zusammenhang zeigt, nicht Leiber der Engel, sondern die V. 41. näher bezeichneten σώματα, nämlich Sonne, Mond und Sterne, also die *Himmelskörper*.[5]

---

[1] Commentar zu 1 Cor. 15, 40. — [2] Commentar zu 1 Cor. 15, 40,

[3] Christl. Lehrwiss. I. S. 177. — [4] Bibel und Astronomie 3. Aufl. S. 156 f.

[5] So auch *Billroth* und *Osiander* z. d. St. und *Hofmann*, Schriftb. I. S. 353. Dagegen wendet *Kurtz* ein, dass σώματα immer und ausnahmslos im ganzen N. T. wie in der classischen Gräcität nur *organische* Körper (Leiber) bezeichne. Dieser Sprachgebrauch sei so feststehend, dass kein griechischer Physiker die Gestirne σώματα genannt haben würde. Noch viel weniger sei dies dem dem alltäglichen Sprachgebrauche sich anschliessenden Apostel zuzutrauen. Darum könne V. 40. nicht aus dem folgenden Verse erklärt werden, sondern nur aus dem voranstehenden und es sei anzunehmen, dass der Apostel mit V. 41. in ein anderes Gebiet der Analogie übergehe. Dessenungeachtet halten wir die oben ausgesprochene Ansicht für die richtige und zwar aus folgenden Gründen: 1) die Berufung auf den Sprachgebrauch, welcher die Bezeichnung unorganischer Körper durch den Ausdruck σώματα nicht erlaube, scheint uns unberechtigt. Dass σῶμα nicht blos von organischen Körpern gebraucht werde, dass der organische Zusammenhang der einzelnen Theile nicht etwas dem σῶμα Wesentliches sei, zeigt schon der eine Umstand, das Homer und Euripides σῶμα ausschliesslich von *todten* Leibern, *Leichnamen* brauchen, vergl. z. B. *Odyss.* 17, 53. *Il.* 7, 79. 23, 169. Eben dieser Sprachgebrauch ist aber auch, wie den LXX, so dem N. T. nicht fremd, vergl. 5 Mos. 21, 23. 1 Chron. 10, 12. Jos. 8, 29. Matth. 14, 12. Luc. 17, 37. Hebr. 13, 11. vergl. Matth. 27, 58. Mc. 15, 43. 45. Luc. 23, 52. 55. 24, 3. Joh. 19, 31. Apost. 9, 40. Jud. 9. *Dafür*, dass der organische Zusammenhang der einzelnen Theile etwas dem σῶμα Wesentliches sei, lässt sich nicht eine einzige neutestamentliche Stelle beibringen. Die Stellen Röm. 12, 5. 1 Cor. 12, 12 ff. nennen die Kirche allerdings mit Rücksicht auf den organischen Zusammenhang ihrer einzelnen Theile ein σῶμα, aber, wie der Zusammenhang zeigt, nicht desshalb, weil sie in dieser Beziehung *jedem σῶμα*, sondern speciell dem menschlichen, vom Geiste belebten, σῶμα gleicht. Wir sind daher der Ansicht, dass in dem Worte σῶμα überhaupt nur der Begriff eines zusammenhängenden und zusammenge-

Wenn wir hiernach behaupten dürfen, dass die Leibhaftigkeit der Engel ausdrücklich im N. T. weder gelehrt noch verneint werde, so glauben wir jedoch mit derselben Zuversicht aussprechen zu dürfen, dass das N. T. allerdings von der *Voraussetzung* ausgehe, die Engel seien mit Leibern bekleidet. Vorauszusetzen scheint es diess 1) schon damit,

---

hörigen Ganzen liege, mögen die einzelnen Theile nun innerlich, organisch, oder nur äusserlich, mechanisch, zusammenhängen. Dafür spricht z. B. die Stelle 1 Cor. 10, 17., wo die Abendmahlsgenossen schon desshalb, weil sie Alle von Einem Brode geniessen, Ein Leib genannt werden (*ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν*), vergl. auch 1 Cor. 6, 16: *οὐκ οἴδατε, ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν; Joseph. ant.* 7, 3. 2: *Davides τὴν κάτω πόλιν καὶ τὴν ἄκραν συνάψας ἐποίησεν ἓν σῶμα.* 2) Gegen die Ansicht von Kurtz spricht entschieden der Zusammenhang der Stelle 1 Cor. 15., welcher gar nicht zweifelhaft zu lassen scheint, dass hier jedenfalls unter den *σώματα ἐπουράνια* nur Sonne, Mond und Sterne verstanden werden können. Dass nämlich der Apostel Sonne, Mond und Sterne unter die allgemeine Kategorie der *σώματα* begreift, kann, selbst den Fall gesetzt, dass *σώματα ἐπουράνια* Engelleiber seien, gar nicht als zweifelhaft gelten. Der Apostel spricht ja in diesem ganzen Abschnitt nur von *σώματα*. Er macht auf die Verschiedenheit der *σώματα* in der ganzen Schöpfung aufmerksam, um den Lesern begreiflich zu machen, dass der Auferstehungsleib nicht nothwendig ein ebenso gearteter sein müsse, als der gegenwärtige. Würde der Apostel Sonne, Mond und Sterne nicht unter die *σώματα* begreifen, so würde sich überhaupt nicht einsehen lassen, was V. 41. im Zusammenhang solle, wie er in denselben hineingehöre. Gibt man aber zu, dass der Apostel Sonne, Mond und Sterne jedenfalls als *σώματα* denkt, so wird man es auch als das Natürlichste, ja für das allein Wahrscheinliche, erkennen, dass er auch schon unter den *σώματα ἐπουράνια* V. 40. die Himmelskörper verstanden habe. Diess ergibt sich als wahrscheinlich a) schon desshalb, weil sich dann in natürlicher Weise ein sehr angemessener Gedankenfortschritt ergibt, wie ihn trefflich bereits Hofmann a. a. O. entwickelt hat, während bei der andern Ansicht es offenbar etwas Auffallendes haben würde, die nicht materiellen Engelleiber mitten zwischen den zwei Classen materieller Leiber und nicht erst am Schlusse der ganzen Reihe erwähnt zu finden, b) wegen des Ausdrucks. Den Begriff der Engelleiber hätte der Apostel, wollte er nicht missverstanden werden, deutlicher ausdrücken müssen, als durch *σώματα ἐπουράνια*. Denn da er überhaupt nur zwei Hauptclassen von *σώματα* unterscheidet, die *ἐπίγεια* und die *ἐπουράνια*, die Gestirne aber, wenn zu einer von beiden Classen gehörig, nur zu den letzteren gerechnet werden konnten, so war der allgemeine Ausdruck *σ. ἐπουράνια* für Engelleiber sicher wenig bezeichnend, um so mehr als unmittelbar darauf von den Gestirnen die Rede ist.

dass es den Engeln eine sehr ausgedehnte Wirksamkeit zuerkennt, während es den *ohne Leib* seienden verstorbenen Menschen eben desshalb jede Wirksamkeit abspricht (vergl. Joh. 9, 4.); 2) besonders deutlich setzt es die Leibhaftigkeit der Engel in der Stelle Luc. 20, 35. 36. voraus. Denn wenn hier Christus die Worte spricht: „Die, welche gewürdigt sind des zukünftigen Weltlaufes und der Auferstehung von den Todten theilhaftig zu werden, freien weder, noch lassen sie sich freien, denn sie können hinfort nicht sterben, denn engelgleich und Söhne Gottes sind sie *als Söhne der Auferstehung*“, so wird mit den Worten „als Söhne der Auferstehung“ (*τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες*) deutlich ausgesprochen, dass erst mit und durch die Auferstehung, also dadurch, dass die Menschen mit Leibern wieder bekleidet werden, die Engelgleichheit bei ihnen eintritt, was offenbar einschliesst, dass das mit einem geistigen Leibe Bekleidetsein etwas den Engeln Wesentliches sei.[1]

§. 112.

Aus dem Zustande reiner Geistigkeit ergibt sich von selbst die *Unsterblichkeit* der Engel, denn wie dem N. T. mit Materialität die Möglichkeit zu sterben unmittelbar gegeben ist, so hängt ihm überhaupt mit Geistigkeit die Unsterblichkeit und Unverweslichkeit zusammen (vergl. 1 Cor. 15, 42. 44. und Röm. 8, 6.: *τὸ φρόνημα τῆς σαχρὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωή*. vergl. Gal. 6, 8. und 2 Cor. 4, 18.: *τὰ βλεπόμενα πρόςκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια*). Diese Unsterblichkeit der Engel spricht auch Jesus indirect aus, wenn er Luc. 20, 36. die Unmöglichkeit des Sterbens der auferstandenen Menschen mit ihrer dann eingetretenen Engelgleichheit in Verbindung setzt (*οὔτε ἀποθανεῖν δύνανται· ἰσάγγελοι γάρ εἰσι*).

§. 113.

Mit dem Zustande der Vollendung und reiner Geistigkeit hängt ferner zusammen, dass die Engel *nicht in geschlecht-*

[1] Vergl. *Meyer* zu Matth. 22, 30. und *Kurtz* a. Schr. S. 153.

lichem Verhältniss zu einander stehen (Matth. 22, 30. Luc. 20, 35.). Die Ehe und die Möglichkeit der Fortpflanzung setzt wie ein in der Sinnlichkeit lebendes, so ein noch unvollendetes, in der Entwickelung begriffenes, sterbliches, Geschlecht voraus. Sie ist mithin da, wo das Reich Gottes bereits vollständig erschienen ist, und die dasselbe ausmachenden Individuen im Zustande reiner Geistigkeit sich befinden, in der Vollzahl vorhanden sind und einen geschlossenen Organismus bilden, von vorn herein nicht denkbar. Auf den Zusammenhang zwischen Ehelosigkeit und vollendeter Geistigkeit weist ausdrücklich Christus hin, wenn er Luc. 20, 35 f. die einstige Ehelosigkeit der Auferstandenen damit begründet, dass er ihre dann eingetretene Unmöglichkeit zu sterben und ihre Gotteskindschaft hervorhebt. Daraus, dass von den Engeln vorausgesetzt wird, sie leben nicht in der Ehe, möchten wir jedoch nicht mit Kurtz[1] den Schluss ziehen, dass sie überhaupt *geschlechtlos* seien. Es folgt diess hieraus ebenso wenig, als damit, dass von den Menschen gesagt wird, sie werden bei der Auferstehung nicht mehr in der Ehe leben, behauptet wird, dass aller geschlechtliche Unterschied der Menschen dann werde aufgehoben sein.[2] Noch grundloser ist die von Kurtz aus Matth. 22, 30. gezogene Folgerung, dass die Engel geschlechtlos sogleich *geschaffen* worden seien.

Mit der eben entwickelten Anschauung von der Ehelosigkeit der Engel stehen die beiden Stellen Jud. 6. und 2 Petr. 2, 4. nur scheinbar in Widerspruch. Denn wenn auch nicht geleugnet werden kann, dass beide Stellen auf das Gen. 6, 2. erzählte Ereigniss zurückblicken[3], in beiden also allerdings

---

[1] Bibel und Astronomie S. 162.

[2] Dieser geschlechtliche Unterschied wird vielmehr ebenso gewiss im jenseitigen Leben fortbestehen, als einmal dieser Unterschied tief im Wesen der einzelnen Menschen begründet liegt und mit ihrer Individualität in Zusammenhang steht, andererseits die menschliche Natur nicht an sich, sondern nur nach ihrer Zuständlichkeit jemals eine Veränderung erleiden kann. Das jenseitige Leben ist nicht zu betrachten und wird im N. T. nicht betrachtet als die *Aufhebung*, sondern vielmehr als die *Verklärung* der irdischen Gegensätze.

[3] Vergl. unten §. 128. Anm.

vorausgesetzt wird, dass Engel einst in eine geschlechtliche Verbindung mit Töchtern der Menschen getreten, so wird doch keineswegs gesagt, dass unter den in den beiden Stellen erwähnten Engeln *gute* und vollendete Geister zu verstehen seien.[1]

§. 114.

Was den *sittlichen Charakter* der guten Engel betrifft, so lehrt das N. T., dass ihr Wille durchaus *rein* und *heilig* sei, dass er in der vollkommensten Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen stehe, so dass die Menschen nichts Höheres bitten können, als dass der göttliche Wille in gleicher Weise auch unter ihnen geschehen möge (vergl. Matth. 6, 10. Luc. 11, 2.). Eben desshalb werden die guten Engel auch als *Engel des Lichtes* bezeichnet (2 Cor. 11, 4.).

§. 115.

Ferner lehrt das N. T., dass die Engel *in beständiger unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott stehen.*[2] Darauf deutet schon das ihnen so oft beigelegte Prädikat *ἅγιοι* (Luc. 9, 23. Mc. 8, 28. Apost. 10, 22. 1 Thess. 3, 13. Jud. 14. Offenb. 14, 10.) hin. Wie Gott darum der Heilige genannt wird, weil er trotz dem, dass er in die Welt eingeht, doch zugleich über alles Weltliche und Endliche erhaben ist[3], so wird den Engeln wegen ihrer Gemeinschaft mit dem κ. ε. Heiligen Heiligkeit zugeschrieben, nicht wegen ihres sittlichen Charakters, sondern weil sie, obgleich endliche Creaturen, doch in der unmittelbarsten Nähe des unendlichen und überweltlichen Gottes sich befinden.[4] Damit stimmt überein, wenn Matth. 18, 10. von

---

[1] Vergl. unten §. 128. Für gefallene Engel hält sie mit uns auch *Dietlein* in seinem Commentar des zweiten Briefes Petri. Anders dagegen urtheilt *Hofmann*, Schriftbew. I. S. 375, und *Nägelsbach*, der Gottmensch I. S. 386. — Vergl. auch *Ebrard*, Dogmatik I. S. 285 f.

[2] Vergl. *Hofmann*, Schriftbew. I. S. 275 ff.

[3] Vergl. oben §. 63.

[4] Vergl. *Baumgarten-Crusius*, Bibl. Theol. S. 290. „Die Prädikate *ἅγιοι, ἐκλεκτοί, φωτός* (Matth. 25, 31. 2 Cor. 11, 14. 1 Tim. 5, 21.) haben zunächst keine moralische Bedeutung, sondern bedeuten Gottes Nähe und (letzteres) den Gegensatz von der satanischen Genossenschaft.“ vergl. *Lutz* a. Schr. S. 83.

den Engeln gesagt wird, dass sie alle Zeit das Angesicht Gottes im Himmel schauen. Einen ähnlichen Gedanken spricht ferner das Prädikat ἐκλεκτοί in der Stelle 1 Tim. 5, 21. aus, mit dem nicht etwa eine besondere Classe der Engel (de Wette, Leo), weder die höheren (so Schleiermacher und Planck), noch die in besonderer Verbindung mit Christus stehenden (so Baur), noch die Schutzengel des Timotheus und der Ephesinischen Gemeinde (so Mosheim) aus der Gesammtheit der Engel herausgehoben werden, sondern die Natur der (guten) Engel als solcher gegenüber den irdischen Wesen bezeichnet werden soll. Sie werden so genannt mit Rücksicht auf die hohe Stellung, die sie als Engel in der unmittelbaren Nähe des Thrones Gottes einnehmen. Es wird damit der Gedanke ausgesprochen, dass Gott sie vor allen Wesen ausgezeichnet und erwählt habe, Gegenstände seines besondern Vertrauens und seiner Liebe zu sein.[1] Es verhält sich also mit dem Ausdrucke ἐκλεκτοί in Beziehung auf die Engel ebenso, wie mit diesem Ausdruck in Beziehung auf die Menschen, indem ja auch nicht blos besonders Bevorzugte unter den Christen, sondern schon die Christen als solche im N. T. mit diesem Prädikat benannt werden.

Ein Bild der unmittelbaren Gemeinschaft, in welcher die Engelwelt mit dem dreieinigen Gott steht, gibt uns die Apokalypse (4, 6 ff.) durch die Schilderung *der vier Wesen* (ζῶα), welche ein Symbol der Engelwelt sind, insofern in dieser die vollendete, verklärte, Creatur überhaupt sich darstellt. Das Gemeinschaftsverhältniss der Engel mit Gott wird nämlich an den ζῶα in vierfacher Weise abgebildet 1) dadurch, dass sie *innerhalb des Thrones Gottes* selbst sich befinden; 2) dadurch, dass sie als Gott den Vater *tragend* erscheinen; 3) dass Christus sich *mitten zwischen ihnen* befindet;

---

[1] So schon *Calvin*: „*electos vocat angelos non tantum ut a reprobis discernat, sed excellentiae caussa, ut plus reverentiae habeat eorum testimonium*", und *Matthies* z. d. St.: „Die Engel werden im Verhältnisse zu den menschlichen Subjekten, überhaupt zu allen irdischen Wesen, nach ihrer himmlisch erhabenen Stellung und unendlichen Bevorzugung *οἱ ἐκλεκτοί* genannt, ohne dadurch irgendwie von einander unterschieden zu sein."

4) dass sie als durch und durch *vom Geiste Gottes erfüllt* sich darstellen. *Gott der Vater erscheint also unmittelbar über ihnen, der Sohn in ihrer Mitte, der Geist in ihnen.* Das Erste und Zweite wird von ihnen ausgesagt durch die Bemerkung, sie befänden sich *ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου.* Wenn man von den Parallelstellen absieht, könnte man diese Worte so verstehen, als sollte mit ihnen gesagt werden: die vier ζῶα hätten rings um den Thron und zwar in der mittleren Höhe des Thrones gestanden, so dass der Thron nach oben und nach unten über sie hinausragte[1], oder je ein ζῶον habe in der Mitte der vier einzelnen Thronseiten gestanden.[2] Gegen beide Erklärungen spricht jedoch 1) dass *ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου,* wo es sonst vorkommt, immer in anderem Sinne steht, vergl. 5, 6. 7, 17.; 2) dass man dann in diesem Punkte eine wesentliche Differenz zwischen dieser und der Vision bei Ezechiel annehmen müsste, da nach Ezechiel die vier Wesen *unter* der Himmelsveste sich befinden und die Veste, auf welcher der Thron Gottes steht, *tragen,* so dass sie mittelbar als Träger *Gottes selbst* erscheinen. Da nun auch an fast allen übrigen Stellen der Schrift, an denen der Cherubim Erwähnung geschieht, diese als Gott tragend dargestellt werden (vergl. Ps. 18, 11. 2 Sam. 22, 11. Ps. 99, 1.), diess überhaupt etwas ihnen Wesentliches zu sein scheint, so wird jedenfalls eine solche Erklärung den Vorzug verdienen, nach welcher auch hier die ζῶα nicht als *neben* dem Throne stehend, sondern als Träger Gottes erscheinen, falls sie mit den Worten sich vereinigen lässt. Nichtsdestoweniger ist die Auslegung von *Ewald* und *Hengstenberg* jedenfalls zu verwerfen, welche *ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου* geradezu erklären: „unter dem Throne“ und meinen, Johannes habe die Cherubim in der Art unter dem Throne stehend gesehen, dass der Thron sie nicht ganz bedeckt und ihre Häupter daher unter demselben hervorgesehen und bis zur Mitte der Thronhöhe gereicht hät-

[1] So *Hofmann*, Schriftbew. I. S. 323 f.

[2] So *Züllig*, Comment. zu Offenb. 4, 6. — Nach *Bleek* und *de Wette* standen zwei an den beiden vordern Seiten des einen Halbkreis oder offenen halben Mond bildenden Thrones und zwei an den beiden hintern Seiten desselben.

ten, so dass diese zugleich inmitten des Thrones und rings um den Thron sichtbar wurden.[1] Gegen diese Erklärung ist zu erinnern, dass Johannes ja nicht sagt, die *Häupter* der Cherubim seien inmitten des Thrones sichtbar geworden, sondern *die ganzen Cherubim*.[2] Es wird also bei ihr jedenfalls den Worten Gewalt angethan. So wie die Worte lauten, können sie — davon ist auszugehen — unmöglich anders verstanden werden, als: die ζῶα seien inmitten d. h. innerhalb des Thrones gewesen. Nach unserer Ansicht ist daher die Stellung der Cherubim im Verhältniss zum Throne näher in folgender Weise zu denken: Johannes sieht einen Thron, der eine grosse Rundung (κύκλος) bildet, welche über die Veste sich hinbreitet (ἔκειτο), und inmitten des Kreises dieser Thron-

---

[1] *Ewald, comment. in apoc. Joh. p.* 138: „*Sensus hic videtur: animantia ista medio in throno, nempe dum corpora posteriora ut animalium sub throno posita Johanni ex inferiori loco aspicienti ad medium usque thronum porrigere videbantur, et circa thronum, dum capita marginem superiorem throni attingentia in quatuor coeli plagas versa erant.*“ — *Hengstenberg*, Comment. zur Offenb. Joh. I. S. 278: „Inmitten des Thrones d. h. *unter demselben*, und rings um den Thron, indem der Thron sie nicht ganz bedeckt und ihre Häupter unter demselben hervorsehen, gewahrt der Seher vier Thiere.“

[2] *Hengstenberg* legt offenbar ein zu grosses Gewicht darauf, dass von dem Throne Gottes 4, 2. gesagt wird ἔκειτο: „es heisst — sagt er S. 259 — nicht umsonst: ein Thron *lag* im Himmel. Der Thron *stand* nicht auf der Erde, sondern er ruhte auf den Cherubim, welche nach V. 6. inmitten des Thrones waren.“ Allein damit wird in das ἔκειτο zu viel hineingelegt. Im Griechischen wird vielmehr von leblosen Gegenständen der Ausdruck *liegen* (κεῖσθαι) in ganz dem gleichen Sinne gebraucht, in welchem wir *stehen* sagen. So *Hom. Odyss. XVII.* 331. von einem dastehenden Stuhle: δίφρος κείμενος, *XVII.* 410. von einem dastehenden Schemel: θρῆνος κείμενος vergl. *XXIV.* 358: οἶκος κεῖται. Nicht anders ist es bei den *LXX.* und im N. T. vergl. Jos. 4, 6. Jerem. 24, 1. Joh. 2, 6. 19, 29. 21, 9. Gerade bei Johannes findet sich κεῖσθαι vorzugsweise häufig, um auszudrücken, dass eine Sache sich an einem Orte befinde (im Ganzen zehnmal). Von dem Throne gebraucht will der Ausdruck vielleicht besagen, dass er nicht auf Füssen ruhte, sondern dass er, der von ziemlicher Ausdehnung war, unmittelbar sich über die Himmelsveste hinbreitete. Von der Himmelsveste wird zwar gesagt, Johannes habe sie *vor dem Throne* gesehen. Doch folgt daraus nicht, dass sie nicht auch *unter* dem Throne war, und dass der Thron nicht auf ihr ruhte. Johannes beschreibt nur, was er *gesehen*. Der unter dem Throne befindliche Theil der Veste war aber natürlich, weil von dem Throne bedeckt, nicht sichtbar.

Rundung (ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου), am inneren Rande der Rundung (κύκλῳ τοῦ θρόνου) wird er die vier ζῶα gewahr, neben und über welchen der sich befindet, der auf dem Stuhle sitzt.[1] Die ζῶα erscheinen mithin hier *auf dem göttlichen Throne* selbst, nicht als Träger des Thrones, sondern unmittelbar als Träger *Gottes*. Dann ist die Idee der Cherubim als Träger Jehovahs auch hier festgehalten und es besteht hinsichtlich derselben nur eine formelle Verschiedenheit zwischen der Vision des Ezechiel und der des Johannes. Ist diese Erklärung richtig, so ist sie ein neuer Beleg für das innige Gemeinschafts-Verhältniss, in welchem die Engelwelt, welche durch die ζῶα dargestellt wird, nach der Anschauung des N. T. mit Gott steht. Ebenso wenig kann aus der Schilderung der Apokalypse zweifelhaft sein, dass Johannes die ζῶα in der innigsten Gemeinschaft mit *Christus* schaut, denn die Worte 5, 6.: εἶδον ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν τεσσάρων ζώων καὶ ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἀρνίον ἑστηκός lassen die gewöhnliche Auslegung, nach welcher Johannes das Lamm *neben dem Throne auf dem krystallenen Boden*, welcher den Thron umgab, und zwar *zwischen dem Thron und den vier und zwanzig Aeltesten* gesehen habe[2] (eine Deutung, die nur dann möglich wäre, wenn die Worte ἐν μέσῳ unmittelbar vor τῶν πρεσβυτέρων fehlten), gar nicht zu. So wie die Worte stehen, ist nur Eine Deutung möglich: dass Johannes das Lamm *auf dem Throne selbst und von den vier ζῶα umgeben* sah. Lassen schon die angeführten Worte nur diese Deutung zu, so wird diese vollends durch die Parallelstellen unzweifelhaft, denn 7, 17. (τὸ ἀρνίον τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου) sagt mit klaren Worten, dass das Lamm sich auf dem Throne selbst befunden habe, ebenso 3, 21., wo Christus von sich sagt: ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ, ferner 22, 1. 3., wonach Gott und das Lamm einen und denselben Thron haben.

---

[1] Damit steht in Uebereinstimmung, wenn den Gläubigen verheissen wird, dass sie, wenn sie werden vollendet (d. i. Engel geworden) sein, mit Christo und mit Gott werden auf seinem Stuhle sitzen. vergl. Offenb. 3, 21.

[2] So z. B. *de Wette*, *Züllig*, *Hengstenberg* z. d. St.

Endlich stimmt damit die Stelle 6, 6. überein, wo die Stimme, die Johannes inmitten der vier ζῶα reden hört, nur die Stimme Christi sein kann. Endlich das Vierte: *dass der Geist Gottes die ζῶα ganz und gar erfüllte*, tritt dem Johannes dadurch in die Erscheinung, dass er sie vorn und hinten und nach allen Seiten voll von Augen sieht.[1]

§. 116.

Die Engel befinden sich ferner in einem Zustande der *Herrlichkeit und des Lichtes*. So werden sie 2 Cor. 11, 14. geradezu *Engel des Lichtes* genannt, ein Name, durch den nicht nur ihre sittliche Reinheit und Lauterkeit, sondern auch der *Glanz* ihres Wesens, die in ihnen sich spiegelnde δόξα Gottes angedeutet werden. Damit stimmt überein, wenn die in die Erscheinung tretenden Engel sich als leuchtend und herrlich darstellen. In der Regel wird erzählt, sie seien in *weissen* (λευκός) Gewändern erschienen (Matth. 28, 3. Mc. 16, 5. Joh. 20, 12. Apost. 1, 10. Offenb. 4, 4.), worunter nicht gewöhnlich weisse, sondern strahlend weisse zu verstehen sind.[2] Andere Stellen sprechen ausdrücklich von *blitzenden* (Luc. 24, 4: ἐν ἐσθήσεσιν ἀστραπτούσαις) oder *glänzenden* (Offenb. 15, 6.: ἐνδεδυμένοι λίνον καθαρὸν λαμπρόν. Apost. 10, 30.: ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ) Kleidern der Engel. Luc. 2, 9. wird ferner von dem den Hirten auf dem Felde bei Bethlehem erschienenen Engel

---

[1] *de Wette* hält zwar die Augen hier für Symbole der Lebenskraft, *Ewald* für Symbole der Allwissenheit, doch scheint uns die Stelle 5, 6. vergl. Sach. 4, 10. nicht zweifelhaft zu lassen, dass vielmehr der Geist Gottes durch sie dargestellt werde. Vergl. *Hengstenberg* z. d. St.

[2] Die weisse Farbe dient überhaupt in der Schrift nicht zur Bezeichnung der Reinheit (so z. B. *Ewald, comm. in apoc. Joh. p.* 126 f.), sondern des Glanzes und der Herrlichkeit. Vergl. *Hengstenberg*, Offenb. Joh. I. S. 271: „Das *Weiss* ist in der Offenbarung, wie in der Schrift überhaupt, die Farbe des *heitern Glanzes*, die symbolische Abschattung der *Herrlichkeit*. Man kann mit gutem Rechte sagen: weiss ist gleich *heilig*, aber heilig nur im Sinne der Schrift, nicht dem der gewöhnlichen Dogmatik. Es ist nicht an das simple Weiss zu denken, sondern an das *strahlende* Weiss, das Weiss des Lichtes und des Schnees. Vergl. Matth. 17, 2. Mc. 9, 3. Luc. 9, 29. Matth. 28, 3. Luc. 24, 4. Apost. 1, 10. vergl. mit 10, 30. Apok. 1, 14. 19, 8. 15, 6. vergl. mit 19, 14."

des Herrn gesagt: die Lichtherrlichkeit Gottes sei mit ihm auf die Erde herabgeströmt und habe die Hirten umleuchtet, Matth. 28, 3. von dem Engel am Grabe Jesu: sein Aussehen sei leuchtend wie ein Blitz und sein Gewand glänzend wie Schnee gewesen, Apost. 12, 7. von dem Engel, der den Petrus aus dem Gefängnisse befreit: mit seinem Lichte habe er das ganze Gefängniss erfüllt, Offenb. 10, 1. von dem gewaltigen Engel, den Johannes in der Exstase schaut, nicht nur: eine Wolke habe ihn umflossen und ein Regenbogen sei über seinem Haupte sichtbar gewesen, sondern auch, sein Antlitz sei wie die Sonne und seine Füsse wie Feuersäulen gewesen. Die gleiche Ansicht von der Natur der Engel wird Apost. 6, 15. vorausgesetzt, indem bemerkt wird: des Stephanus Angesicht habe bei seiner Steinigung wie eines Engels Angesicht geleuchtet.

Die Engel sind ferner mit *königlicher Würde* bekleidet, haben an der *Herrschaft Gottes* Theil. So sieht der Seher der Offenbarung (4, 4.) die vier und zwanzig Aeltesten, welche eine Repräsentation der Engelwelt sind, sofern diese die himmlische *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ausmacht[1], auf Thronen rings um den Thron Gottes herumsitzen und ihre Häupter mit goldenen Kronen geschmückt.

Vermöge ihres herrlichen Zustandes und ihrer innigen Gemeinschaft mit dem seligen Gotte (1 Tim. 1, 11. 6, 15.) sind die Engel ferner über jede irdische Beschränktheit und Bedürftigkeit erhaben und befinden sich in einem Zustande *ungetrübter Seligkeit*, ein Zustand, den sie dadurch zu erkennen geben, dass sie ohne Aufhören Gott, der sich an ihnen verherrlicht hat, loben und preisen (*ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς λέγοντες· ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος* Offenb. 4, 8. vergl. Luc. 2, 14.).

§. 117.

Die Engel sind hinsichtlich ihres *gegenwärtigen* Zustandes

---

[1] Vergl. §. 118. Anmerk.

vollkommener, dagegen hinsichtlich ihrer *Würde* geringer als die Menschen.[1]

a) Das Erstere folgt schon daraus, dass *sie* bereits zur Vollendung gekommene Geschöpfe sind, während die Menschen bis zur einstigen Wiederkunft Christi sich noch in der Entwicklung befinden. Jene besitzen schon, was diesen erst als Ziel verheissen wird (vergl. Luc. 20, 36. Matth. 22, 30). Jene sind geistiger, diese fleischlicher, jene himmlischer, diese irdischer, jene unsterblicher und herrlicher, diese sterblicher Natur. Jene haben daher gegenwärtig, wenngleich ein beschränktes (1 Petr. 1, 12. Eph. 3, 10. Matth. 24, 36.), doch ein höheres *Wissen*, als die Menschen (vergl. Matth. 24, 36.). Und ebenso ist ihre *Kraft*, wenngleich eine gemessene (Offenb. 7, 2. 8, 2.), so doch grösser als die menschliche, wesshalb auch die Menschen beim Anblick der Engel in Furcht gerathen (Matth. 28, 2. Luc. 1, 12. 2, 9. Mc. 16, 5f. Apost. 10, 4. 27, 24.).

b) Daraus folgt aber nicht, dass die Engel *an sich* über den Menschen stehen. Wenn diese Annahme schon desshalb unstatthaft ist, weil den Menschen verheissen wird, dass sie einst den Engeln *gleich* sein werden (*ἰσάγγελοι* Luc. 20, 36. vergl. Matth. 22, 30. Offenb. 21, 17.), und weil die Engel Offenb. 12, 10. *Brüder*, 19, 10. 22, 9. *Mitknechte* der Menschen (*σύνδουλοι*) genannt werden, so wird sie ausdrücklich zurückgewiesen, indem den Menschen verboten wird, die Engel anzubeten (vergl. Offenb. 19, 10. 22, 8. 9. Col. 2, 18. Matth. 4, 10.). Dagegen setzt das N. T. allerdings voraus, *dass die Menschen an sich über den Engeln stehen.* Diess folgt schon daraus, dass der erhöhte Mensch Jesus Christus weit über die Engel erhaben genannt wird (vergl. Eph. 1, 21. Phil. 2, 9. 10. 1 Petr. 3, 22. Hebr. 1, 4—14.), eine Erhabenheit, die sich auch nothwendig auf die Glieder seines Leibes, die mit

---

[1] *Rothe*, theol. Ethik §. 470: „Als schon vollendete geistige Creaturen stehen die Engel über dem Menschen in seinem jetzigen, noch unvollendeten Zustande, an sich aber, und in seiner Vollendung genommen, steht der Mensch als eine spätere, sie zu ihrer Voraussetzung habende Creaturstufe über ihnen." — Vergl. auch *Lutz*, a. Schr. S. 85.

ihm Eins sind und an seiner Herrlichkeit Antheil haben, miterstrecken muss.[1] Damit stimmt überein, dass die Christen, in denen die Menschheit überhaupt ihre Idee erreicht, als *Erstlinge der Geschöpfe* (*ἀπαρχαὶ τῶν κτισμάτων* Jak. 1, 18.) bezeichnet werden, ferner dass von ihnen gesagt wird, sie werden einst über Engel zu Gericht sitzen (1 Cor. 6, 3.), während doch nur das Höhere über das Niedere, nicht das Niedere über das Höhere zu richten vermag (1 Cor. 2, 15.), nicht minder, dass der Beruf der Engel Hebr. 1, 14. dahin bestimmt wird, den Menschen, welche die Seligkeit ererben sollen, Dienste zu leisten und ihr Heil zu fördern (*λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν*). Wie sehr das den Menschen durch Christus vermittelte Heil die Stufe der Engel überragt, zeigt endlich der Umstand, dass die Engel dieses Heil vor seinem Eintritt nicht einmal durch ihre Erkenntniss zu erreichen vermochten, wie denn 1 Petr. 1, 12. bemerkt wird, dass die Engel von jeher das Verlangen gehabt haben, in das Geheimniss des Christenthums einzudringen, während Eph. 3, 10. sagt, dass dieses Geheimniss ihnen erst durch die christliche Kirche selbst offenbar werde.

B) Die heiligen Engel als Gemeinschaft.

§. 118.

Die heiligen Engel stehen wie mit Gott, so auch *unter einander* in der innigsten Gemeinschaft, bilden zusammen ein geschlossenes Ganze, das himmlische Reich Gottes (Luc. 2, 13. Apost. 7, 42. Eph. 1, 10. Col. 1, 13. Hebr. 12, 23. Offenb. 4, 4 ff. 12, 7. 19, 14.). Das was sie alle mit einander verbindet ist nämlich einmal: dass Gott und sein Sohn in vollendeter Weise in ihnen ohne Ausnahme wohnen und herrschen und sie an der eignen Herrschaft über die Welt Theil nehmen lassen, andererseits: der ihnen allen gemeinsame unbedingte Gehorsam gegen Gott, die innigste Liebe, Hingebung und

---

[1] Vergl. *Lutterbeck*, die neutestamentlichen Lehrbegriffe. Mainz 1852. 1. B. S. 187.

das vollste Vertrauen zu dem, der sie zur Vollendung geführt und sich an ihnen verherrlicht hat.

Ein Symbol dieser himmlischen βασιλεία τοῦ θεοῦ sind die vier und zwanzig Aeltesten der Apokalypse (vergl. 4, 4ff.). Nur diese Ansicht von jenen Aeltesten scheint uns mit dem, was die Apokalypse von ihnen sagt, vereinbar, während der von den meisten Exegeten (z. B. de Wette und Hengstenberg) gebilligten Annahme, dass diese Aeltesten eine Repräsentation *der christlichen Kirche* seien, nicht zu beseitigende Schwierigkeiten entgegen stehen. Wir machen insbesondere auf folgende aufmerksam: a) Bei der gewöhnlichen Ansicht lässt sich durchaus nicht erklären, wesshalb es gerade *vier und zwanzig* Aelteste sind, während sonst überall im N. T. die *Zwölfzahl* Signatur der christlichen Kirche ist (vergl. z. B. Matth. 19, 28. Luc. 22, 30. Offenb. 21, 12—14. 16. 17. 19—21. 22, 2.). Die bisherigen Versuche, die Zahl 24 dessenungeachtet aus dem *Charakter* der christlichen Kirche erklärbar zu machen, zeigen sich bei genauerer Ansicht als ungenügend. So meint *de Wette* (Comment. zu Offenb. 4, 4.), die Zahl 12 sei hier mit Rücksicht auf den *Zutritt der Heiden* verdoppelt worden. Dagegen kann zwar nicht, wie von Hengstenberg geschieht, eingewendet werden, dass sonst überall im N. T. die Gläubigen aus dem Heidenthum nicht als ein Zweites neben denen aus Israel betrachtet werden — denn diese Anschauung finden wir wohl bei Paulus, nach welchem die gläubigen Heiden in den von dem gläubigen Israel gebildeten Leib der Kirche nur eingegliedert werden, von welchem Israel mit einem edlen Oelbaum verglichen wird, in den die Heiden als Reiser wilder Oelbäume eingepfropft werden (Röm. 11, 16 ff.), nicht aber auch bei Johannes, vergl. Offenb. c. 7. 12. 14. Joh. 10, 16. u. ö. — wohl aber ist zu erwidern, dass überall (auch bei Johannes), wo die Gläubigen aus Israel und aus den Heiden zu einem Ganzen zusammengefasst werden, wie es hier der Fall sein würde, diese aus beiden Theilen zusammengesetzte Kirche sonst nie durch eine andere, als die Zwölf-Zahl symbolisirt wird vergl. Offenb. c. 21 und 22. Ebenso wenig lässt sich die Ansicht von *Hengstenberg* (vergl. Comment. zu Offenb. 4, 4. Bd. I. S. 267.) rechtfertigen, nach welcher die Zwölfzahl mit Beziehung darauf verdoppelt worden sein soll, dass die christliche Kirche eine *aus der alttestamentlichen und neutestamentlichen Gemeinde zusammengesetzte* sei, so dass die vier und zwanzig Presbyter die zwölf Patriarchen im Verein mit den zwölf Aposteln darstellen. Dem ist zu entgegnen, dass das N. T. die christliche Gemeinde wohl als die *Fortsetzung* und *Vollendung* der alttestamentlichen, diese für die Grundlage betrachtet, auf welcher jene erbaut wird (Röm. 11, 16 ff.), die Apostel als die Repräsentanten der zwölf Stämme Israels (Matth. 19, 28. Luc. 22, 30.), dass es aber niemals die alttestamentliche und die neutestamentliche Ge-

meinde in der Art coordinirt, dass es die christliche Kirche für eine aus beiden zusammengesetzte ansähe. b) Ferner spricht gegen jene Ansicht der Umstand, dass die Gläubigen nach der gesammten Lehre des N. T. unmittelbar nach dem Tode zwar in einem *verklärten* Zustande, keineswegs aber in einem Zustande so vollendeter Herrlichkeit sich befinden, in welchem die vier und zwanzig Aeltesten erscheinen, und daher auch nicht im *Himmel*, sondern im *Hades* sich aufhalten (vergl. §. 106. Anmerk. und §. 162. Anm.). Jene Ansicht steht also mit der neutestamentlichen Anschauung geradezu in Widerspruch. c) 5, 10. und 7, 11 f. werden die verklärten Gläubigen ausdrücklich von den Aeltesten unterschieden, wogegen man nicht die Stelle 5, 9. zum Beweise der Identität anführen darf, da die dort allerdings gewöhnlich aufgenommene Lesart, nach welcher auf *ἠγόρασας τῷ θεῷ* das Wort *ἡμᾶς* folgt, aus äusseren wie innern Gründen zu verwerfen ist.[1] d) In der Stelle 5, 8. erscheinen die Aeltesten als Vermittler für die Gebete der Gläubigen auf Erden (denn unter den *ἅγιοι* können wegen V. 9. und 10. nur die Heiligen auf *Erden* verstanden werden) d. h. als diejenigen, welche diese Gebete vor den göttlichen Thron bringen. Diese Funktion konnte aber nicht wohl den Vertretern der christlichen Kirche selbst beigelegt werden, wie denn auch 8, 3 ff. ein *Engel* in derselben erscheint. e) Gegen die gewöhnliche Ansicht spricht endlich auch die Stelle 7, 14., wo Johannes einen der Aeltesten mit den respektvollen Worten *κύριέ μου* anredet, eine Anrede, die er gegen Seinesgleichen schwerlich gebraucht haben würde.

Aus allen diesen Gründen scheint die gewöhnliche, in neuester Zeit besonders von Hengstenberg vertheidigte, Ansicht, nach welcher die 24 Aeltesten Vertreter der christlichen Kirche sein sollen, zu verwerfen. Dagegen halten wir die bereits oben ausgesprochene Ansicht für die richtige, dass jene Aeltesten Vertreter der Engelwelt seien[2], und zwar in einer bestimmten Beziehung, ebenso wie die innerhalb des göttlichen Thrones befindlichen *ζῶα* und die die Aeltesten umgebenden *ἄγγελοι* nach andern Seiten diese Geisterwelt darstellen. Wir meinen nämlich, dass jene Aeltesten eine Darstellung der Geisterwelt seien, *insofern diese die himmlische βασιλεία τοῦ θεοῦ bilden.* Sie bilden nicht blos eine Rathsversammlung, sondern eine *Versammlung von Königen* und Gott erscheint unter ihnen nicht blos als der König seines Reiches, sondern recht eigentlich als *der König der Könige und Herr der Herren* (1 Tim. 6, 15. Offenb. 17, 14. 19, 16.). Bei dieser Ansicht erklärt sich die

---

[1] Für die Verwerfung des Wortes *ἡμᾶς* haben sich nicht nur *Hofmann* (Schriftbeweis I. S. 279.), sondern auch *Tischendorf* in seiner zweiten und *Lachmann* in seiner grossen kritischen Ausgabe entschieden.

[2] So auch *Hofmann*, Weiss. und Erfüll. II. S. 325 f. — Schriftbew. I. S. 278.

Zahl 24 in ungezwungener Weise. Dass die Aeltesten überhaupt in einer *runden* Zahl in die Erscheinung treten, deutet an, dass die Engel eine bestimmte *geschlossene* Gemeinschaft bilden. Dass gerade die Zahl 24 gewählt ist, dadurch wird die himmlische *βασιλεία τοῦ θεοῦ* in Beziehung gesetzt zur irdischen, es wird dadurch angedeutet, dass jene eine noch viel grössere sei, als diese. Johannes soll die Grösse der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* erkennen, die schon *vorhanden* ist und deren Mitgliedschaft den Gläubigen durch Christum erworben worden. Wie demnach die *Zwölfzahl* die Signatur des *werdenden*, auf Erden sich entwickelnden, Reiches Gottes ist, so ist die Zahl *Vier und zwanzig* die Signatur des schon *vorhandenen*, *vollendeten* Reiches Gottes. Damit wollen wir übrigens nicht ausschliessen, dass durch die Zahl 24 zugleich eine Hindeutung auf „den priesterlichen Rath der שָׂרֵי קֹדֶשׁ (Jes. 43, 28.) gemacht werde oder auf die שָׂרֵי הָאֱלֹהִים (1 Chron. 24, 5. Ezech. 8, 16. 11, 1.), mit Bezug auf welche auch Jesaia von זִקְנֵי־יְהוָֹה redet,“[1] aus welcher Beziehung, falls sie stattfindet, sich ergeben würde, dass jene Aeltesten nicht *nur* als die königliche, sondern auch als die priesterliche Würde bekleidend dargestellt werden sollen (was um so mehr denkbar ist, als ja die priesterliche und die königliche Würde dem N. T. ihrer Idee nach wesentlich zusammengehören vergl. z. B. Offenb. 1, 6. 5, 10. 1 Petr. 2, 9.). Nur sind wir davon allerdings überzeugt, dass dem Johannes bei der Beschreibung der himmlischen Aeltesten nicht *blos* das Vorbild des priesterlichen Rathes vorgeschwebt haben könne, da sich dann nicht begreifen lässt, wesshalb er sie als auf Thronen sitzend und goldene Kronen tragend dargestellt habe.

§. 119.

Die von den Engeln gebildete Gemeinschaft wird im N. T. mit verschiedenen Namen bezeichnet, bald als *das himmlische Heer* oder *die himmlischen Heerschaaren* (*στρατιὰ οὐράνιος* Luc. 2, 13., *ἡ στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ* Apost. 7, 42., *τὰ στρατεύματα τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ* Offenb. 19, 14. vergl. 1 Mos. 32, 3. 1 Kön. 22, 19. Dan. 4, 14.), womit ausgesagt wird, dass, wie die irdischen Könige von einer Leibwache und von einem Hofstaat, so Gott von den heiligen Engeln als den Organen seiner Macht stets umgeben (vergl. Jud. V. 14.), dass er der Mittelpunkt sei, um den sich ihre Gemeinschaft bewegt und dessen Zwecken sie dient; bald als eine *Festversammlung* (*ἀγγέλων πανήγυρις* Hebr. 12, 23.), sofern sie einen wesentlich

[1] So *Hofmann*, Schriftbew. I. S. 280.

religiösen, gottesdienstlichen Charakter hat, indem es den heiligen Engeln Bedürfniss ist, sich *beständig* zum Lobe und Preise ihres Schöpfers zu vereinigen, die gottesdienstliche Vereinigung bei ihnen nicht, wie bei den Menschen, etwas nur Zeitweises, Vorübergehendes, sondern etwas ununterbrochen Fortdauerndes ist (vergl. Offenb. 4, 8 ff. 7, 11. Luc. 2, 13. 14.); bald als *das Reich Gottes und seines Sohnes* (Offenb. 4, 4 ff. Col. 1, 13.), weil es ihnen allen (aber auch nur ihnen als den allein bereits zur Vollendung gekommenen Vernunft-Geschöpfen) gemeinsam ist, dass Gott und sein Sohn in vollkommener Weise in ihnen wohnen und herrschen und sie selbst an der göttlichen Herrschaft über die Welt Theil haben (1 Cor. 8, 5.).[1]

§. 120.

Ueber die *Zahl* der Engel, welche diese Gemeinschaft ausmachen, spricht sich das N. T. nicht bestimmt aus. An mehreren Stellen wird sie nur als eine sehr grosse bezeichnet. So wenn Christus Matth. 26, 53. den Petrus, der das Schwert zur Vertheidigung für ihn zieht, darauf hinweist, dass Gott mehr denn 10 Legionen Engel ihm zur Verfügung senden könnte, wenn es auf einen äusseren Kampf ankäme; vergl. auch Luc. 2, 13. Offenb. 19, 14. Jak. 5, 4. An andern Stellen dagegen braucht das N. T. Zahlausdrücke, aus denen hervorgeht, es sehe ihre Zahl als eine so grosse an, dass jeglicher menschliche Zahlausdruck nicht ausreiche, um dieselbe zu bezeichnen. So, wenn der Brief Judä V. 14. und der an die Hebräer 12, 22. von Myriaden heiliger Engel reden, welche den göttlichen Thron umgeben, und wenn der Seher der Offenbarung (vergl. 5, 11.) nicht nur Tausende einzelner Tausende, sondern sogar Myriaden einzelner Myriaden um den göttlichen Thron versammelt sieht, Zahlausdrücke, welche in 5 Mos. 33, 2. Ps. 68, 18. und Dan. 7, 10. ihr Vorbild haben.

§. 121.

Wenn es nun so unendliche Zahlen höherer Geister gibt,

---

[1] Vergl. oben §. 115. u. 116.

so entsteht die weitere Frage, ob das N. T. alle diese unzählbaren Geister als völlig einander gleich voraussetze, als eine unterschiedslose Vielheit, oder ob es sie als ein *organisirtes* Ganze betrachte, das in eine Vielheit einzelner durch Würde, Macht, Stellung, Beruf sich von einander unterscheidender Classen zerfalle. Es ist diess eine Frage, die in verschiedener Weise beantwortet worden ist. Während man in der Regel eine Mannichfaltigkeit von Stufen und Classen anerkannt findet[1], findet *Baumgarten-Crusius* wohl das Dasein verschiedener *Arten*, nicht aber das verschiedener *Ordnungen* gelehrt[2], wogegen *Hofmann* sowohl diese, als jene Ansicht bestreitet.[3] Wir selbst haben nach reiflicher Prüfung der ihr entgegengestellten Bedenken auf Grund der hierhergehörigen neutestamentlichen Stellen uns nur für die herkömmliche Ansicht entscheiden können: dass das N. T. nicht nur durch Beruf, sondern auch durch Rang von einander sich unterscheidende Classen von Engeln voraussetze, und wollen dieses unser Urtheil im Folgenden durch Besprechung der einzelnen hierhergehörigen Stellen zu begründen suchen.

1) Für eine Verschiedenheit in der Engelwelt spricht schon die Stelle Eph. 3, 15., in welcher von *πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς* die Rede ist, eine Stelle, welche die Engelwelt mit der Menschenwelt in Parallele stellt und darauf hindeutet,

---

[1] So z. B. *von Cölln*, Bibl. Theol. II. S. 227. — *Lutz*, Bibl. Dogm. S. 84.— *Beck* a. Schr. S. 178. — *Hahn*, Lehrb. d. christl. Glaub. S. 293. — *Hengstenberg*, Comment. zur Offenb. Joh. I. S. 439: „Die Unterscheidung von Engelordnungen ist von selbst gegeben, sobald das Dasein der Engel anerkannt wird. Denn Gottes Schöpfungen sind kein demokratisches Chaos. Sie bilden überall Organismen, in denen ein stufenweiser Fortschritt von dem Niederen zu dem Höheren stattfindet. Was der Apostel in 1 Cor. 15, 41. von der *materiellen* Abtheilung der himmlischen Heerschaaren sagt: „Eine andere Klarheit hat die Sonne, eine andere Klarheit hat der Mond, eine andere Klarheit haben die Sterne; denn ein Stern übertrifft den andern an Klarheit“, das muss auch bei der geistigen Geltung haben. Die Stellung ferner, welche der *Satan* einnimmt, ist nur begreiflich von der Voraussetzung aus, dass er vor seinem Falle mit herrlichen Vorzügen vor den übrigen Engeln ausgestattet war und eine erhabene Würde bekleidete.“

[2] Biblische Theol. S. 288. — [3] Schriftb. I. S. 301.

dass wie auf Erden die Menschen, so im Himmel die Engel in verschiedene Geschlechter und Völkerschaften zerfallen, welchen allen Gott zum Vater zu haben gemeinsam sei.

2) Eben darauf führt die Stelle 2 Petr. 2, 11., in welcher solche Engel, *die an Stärke und Kraft bedeutender sind* (ἄγγελοι ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες), von gewissen anderen minder gewichtigen unterschieden werden.[1] Auf einen ähnlichen Unterschied scheint auch der Apokalyptiker hinzuweisen, wenn er 5, 2. 10, 1. 18, 21. erzählt, ἄγγελοι ἰσχυροί in die Erscheinung treten gesehen zu haben, denn hierdurch deutet er offenbar an, dass die einzelnen in die Erscheinung getretenen Engel einen verschiedenen Eindruck auf ihn gemacht, dass an Stärke und Macht die einen von den andern sich unterschieden hatten.

3) Für eine Mannichfaltigkeit in der Engelwelt spricht insbesondere die im N. T. in einer Reihe von Stellen hervortretende Unterscheidung zwischen *Engelfürsten* und *untergebenen Engeln.* Wenn nämlich Offenb. 12, 7. Michael von seinen Engeln und wenn ebendaselbst der Drache von seinen Engeln unterschieden wird, so kann gar nicht zweifelhaft sein, dass auf der einen Seite Michael, auf der andern der Drache als Fürsten und Obersten der Engelschaaren, deren neben ihnen mit dem Ausdruck οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ Erwähnung geschieht, betrachtet werden[2] (vergl. Matth. 12, 24.). Das-

---

[1] Dass hier nicht die Engel mit den Menschen verglichen, die Natur jener als eine die Natur dieser überragende bezeichnet werden soll (*Lutz* a. Schr. S. 85. *Kurtz*, Bibel und Astronomie 3. A. S. 158.), zeigt klar der Zusammenhang, vergl. *de Wette*, *Brückner*, *Huther* z. d. St.

[2] Freilich würden wir uns auf diese Stelle nicht berufen dürfen, wenn die Ansicht *Vitringa's anacr. apocalyps. p.* 537., *Hengstenbergs* Offenb. Joh. I. S. 611 ff. und A. A., welche unter dem Michael *Christum selbst* verstehen, die richtige wäre. Allein gegen diese Ansicht sprechen so gewichtige Gründe, dass wir sie als völlig unzulässig bezeichnen müssen. Wir machen gegen diese Ansicht insbesondere auf Folgendes aufmerksam: 1) Dan. 10, 13. wird Michael, indem er „einer der ersten Fürsten" genannt wird, mit andern Engelfürsten in Eine Reihe gestellt, seine Macht der Macht creatürlicher Wesen coordinirt. 2) Jud. 9. wird Michael als *Engel* bezeichnet, ein Name, der Christo sonst niemals im N. T. gegeben wird, denn dass in den von Hengstenberg citirten

selbe gilt auch von der Stelle Matth. 25, 41., wo der Teufel von seinen Engeln unterschieden wird. Denselben Unter-

---

Stellen Offenb. 7, 2. 10, 1. 14, 14—16. 17—19. 20, 1. unter den hier eingeführten Engeln Christus gemeint sei, können wir nicht einräumen. 3) Was die Stelle Offenb. 12, 7. betrifft, so macht, dass hier unter dem Michael Christus zu verstehen sei, schon der Umstand unwahrscheinlich, dass Christus unmittelbar vorher (V. 5.) in ganz anderer Weise (τὸ τέκνον τῆς γυναικός) bezeichnet worden war. Es ist daher nicht einzusehen, warum, wenn Christus gemeint ist, nicht deutlich und geradezu gesagt worden wäre, *der zum Thron Gottes erhobene Sohn des Weibes* habe mit dem Drachen gestritten, warum hier plötzlich eine ganz andere Bezeichnung gewählt worden sein sollte. Die Antwort Hengstenbergs, der Name *Michael* weise darauf hin, dass das Werk, um das es sich hier handelt, der entscheidende Sieg über den Satan, Christo nicht nach seiner *menschlichen* Natur eigne, sondern nur nach seiner *göttlichen*, gibt sich zu deutlich als blosser Nothbehelf zu erkennen. a) Es ist ja gar nicht Weise des N. T., in der Art die göttliche und menschliche Natur Christi zu trennen, dass es den einen Theil seines Werkes der göttlichen, den andern der menschlichen Natur zuschriebe. b) Es ist von vorn herein nicht einzusehen, warum die Besiegung Satans nicht auch seiner menschlichen Natur eignen sollte, da doch der *Mensch* Christus nach Eph. 1, 21. Phil. 2, 9 ff. über jede Creatur im Himmel und auf Erden erhoben worden ist. c) Ausdrücklich dagegen sprechen die Stellen Hebr. 2, 14. und 1 Joh. 3, 8., indem in letzterer geradezu gesagt wird: der Sohn Gottes sei desshalb *Mensch* geworden, um die Werke Satans zu zerstören, in dieser aber: er habe durch seinen Tod, mithin durch einen Akt seiner *menschlichen* Natur, den Satan überwunden. 4) Aus 4 Mos. 13, 13., wo der Vater Sethurs den Namen *Michael* führt, erkennen wir, dass dieser Name ursprünglich als *Menschenname* gebraucht worden sei. Ist aber diess, so kann *Michael* d. i. *wer ist wie Gott* nicht die *göttliche Natur* dessen, der durch diesen Namen bezeichnet wird, sondern nur seine Demuth und Entfernung von aller Selbstüberhebung andeuten sollen. Der Name kann nicht sagen wollen: „Niemand ist mir, der ich Gott bin, gleich“, sondern nur: „Ungeachtet der mir von Gott verliehenen Vorzüge besteht doch ein unendlicher Abstand zwischen mir und Gott.“ 5) Die Deutung des Michael von Christus in der Stelle Offenb. 12, 7. ist nur bei einer völligen Verkennung des Gedankenzusammenhanges dieses ganzen Abschnittes der Apokalypse möglich und führt nothwendig zu einer Menge gewaltsamer, unnatürlicher Deutungen, wie sie in diesem Abschnitt des Hengstenbergschen Commentars besonders hervortreten. Auf einige dieser Unnatürlichkeiten hat bereits Hofmann (Schriftbew. I. S. 295 f.) hingewiesen. 6) Auf dasselbe Resultat führt die Analogie der Stelle Offenb. 20, 1. Wenn hier, wie gar nicht zweifelhaft, nicht Christus, sondern ein *Engel* es ist, der den Satan *von der Erde in den Abyssus* wirft, so kann es nur für wahrscheinlich gehalten werden, dass auch die *Verstossung aus dem Himmel auf die Erde* durch einen *Engel* bewirkt werde. 7) Wenn

schied setzt Luc. 2, 9 ff. voraus. Denn wenn hier Anfangs nur von *einem einzelnen* Engel unter der Bezeichnung *ὁ ἄγγελος, ἄγγελος κυρίου*, welcher den Hirten auf dem Felde bei Bethlehem erschienen sei, die Rede ist und dann gesagt wird, es sei plötzlich noch eine unendlich grosse Zahl ihn begleitender und in seinen Lobgesang einstimmender Engel zum Vorschein gekommen (*καὶ ἐξαίφνης ἐγένετο σὺν τῷ ἀγγέλῳ πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου, αἰνούντων τὸν θεὸν καὶ λεγόντων κτλ.*), so wird damit offenbar der eine in den Vordergrund tretende Engel als Engelfürst, die andern seine Begleitung bildenden als seine Untergebenen, als sein Heer bezeichnet. Damit stimmt überein, wenn das N. T. 1 Thess. 4, 16. und

---

Hengstenberg *für* die Deutung auf Christum geltend macht, dass, was Dan. 10, 5. 6. von Michael gesagt wird, Offenb. 1, 13—15. und 10, 1. auf Christum übertragen werde, so ist dieses Argument darum ohne alles Gewicht, weil *einmal* die Dan. 10, 5. 6. beschriebene Erscheinung sich V. 13. ausdrücklich von Michael unterscheidet, *andererseits:* dass Offenb. 10, 1. unter dem Engel Christus gemeint sei, noch keineswegs erwiesen, vielmehr sehr unwahrscheinlich ist. Dass die Herrlichkeit, in welcher Offenb. 10, 1. der starke Engel erscheint, nicht nothwendig auf Christum führt, zeigt 12, 1., wo das Weib, welches Johannes schaut, obwohl sie nicht weniger herrlich erscheint, da die Sonne sie umhüllt, der Mond zu ihren Füssen liegt und ein Sternenkranz ihr Haupt umgibt, doch nur als ein *creatürliches* Wesen gedeutet werden *kann*. Eben so wenig führt der Umstand, dass der Engel seinen rechten Fuss auf das Meer, seinen linken auf die Erde setzt, auf Christum. Denn dass das Setzen des Fusses hier Symbol der *Besitzergreifung* und *Ueberwältigung* sei, ist mit Dan. 12, 6. noch nicht erwiesen. Richtiger werden wir sagen, es solle andeuten, dass der Inhalt des Büchleins, welches der Engel in der Hand hält, auf den *ganzen* Erdkreis (Land und Meer) sich beziehe. 8) Noch weniger hat der letzte von Hengstenberg angeführte Grund zu bedeuten: was Offenb. c. 12. dem Michael beigelegt wird, die Besiegung des Satan, das werde in den Grundstellen in den Evangelien und auch hier in V. 11. *Christo* beigelegt. Denn es ist eine unerwiesene Voraussetzung, dass hier dem Michael der Sieg über den Satan *überhaupt* zugeschrieben werde, während dieser doch V. 11. als bereits durch den *Tod* des Lammes bewirkt vorausgesetzt wird. Die hier erwähnte Verstossung Satans aus dem Himmel kann daher nur als die Consequenz jenes durch den Tod des Lammes längst geschehenen Sieges angesehen werden, die dann eintritt, wenn die Gläubigen auf Erden auch ihrerseits den Satan werden besiegt haben d. h. wenn sie zu dem Grade sittlicher Vollendung gelangt sein werden, dass Satan ihnen nichts mehr anhaben, sie nicht mehr mit Grund verleumden kann. Vergl. unten §. 133. und 137.

Jud. V. 9. von einem *ἀρχάγγελος* redet, ein Ausdruck, den wir nur für Uebersetzung des Namens הַשַּׂר הַגָּדוֹל (Dan. 12, 1.) und הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים (Dan. 10, 13.) halten können, mit dem im Buche Daniel die höchsten unmittelbar vor Gottes Throne stehenden Engel, deren Einer Michael ist (Dan. 10, 13.), bezeichnet werden. Ist diess richtig, so bedeutet der Name *ἀρχάγγελος* nichts Anderes, als: *Engelfürst*, *Engeloberster*. Setzt das N. T. aber Engelfürsten voraus, so gibt es damit zu erkennen, dass es auch von *untergebenen Engeln* wisse. Endlich spricht für diese Ansicht auch die Analogie, welche das dem Reiche der guten Engel gegenüberstehende Reich der gefallenen Geister darbietet. Dass es nämlich in diesem einen Fürsten und Untergebene gibt, kann nach Matth. 12, 24. gar nicht zweifelhaft sein, indem in dieser Stelle ausdrücklich *τὰ δαιμόνια* von dem *ἄρχων τῶν δαιμονίων* unterschieden werden. Zwar wird diese Ansicht von Pharisäern ausgesprochen, von Christo aber nicht widerlegt und damit indirekt anerkannt. Wenn es nun im Reiche der *bösen* Geister einen Fürsten und untergebene Engel gibt, so lässt sich daraus mit Recht schliessen, dass im Reiche der *nicht* gefallenen ähnliche Unterschiede vorhanden seien, da jenes Reich ja überhaupt nur als die Carrikatur dieses angesehen werden kann. Auch lässt sich die hohe Macht des Satan und seine Herrschaft über die übrigen gefallenen Geister nicht *blos* daraus erklären, dass er zuerst gefallen, sie muss nothwendig zugleich aus der ihm anerschaffenen Natur, daraus, dass er schon vor seinem Falle mit besonders hohen Vorzügen ausgerüstet gewesen sei, abgeleitet werden.

4) Eine Bestättigung unserer Ansicht bietet ferner die Stelle Offenb. 8, 2. 6., in der von Engeln die Rede ist, welche als „die sieben vor Gott stehenden“ (*εἶδον τοὺς ἑπτὰ ἀγγέλους, οἳ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἑστήκασι*) bezeichnet werden. Dieselbe Benennung finden wir Luc. 1, 19. wieder, wo der Engel Gabriel von sich sagt: *ἐγώ εἰμι Γαβριὴλ ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.* Damit werden offenbar die in Rede stehenden Engel von der grossen Menge der übrigen ausgesondert und als besonders hervorragende bezeichnet, als solche, deren Gott

vorzugsweise als Organe zur Ausführung seiner Absichten sich bediene. In Gottes unmittelbarer Nähe zu weilen und sein Angesicht zu schauen kommt allen heiligen Engeln zu (Matth. 18, 10.). „Hier aber ist von einem beständigen unmittelbaren Dienstverhältnisse zu Gott die Rede, und das kommt nur den Erwählten unter den Engeln zu, denjenigen, welche unter ihnen eine ähnliche Stellung haben, wie unter den Dienern des Königs von Persien die sieben Fürsten, „welche das Angesicht des Königs sahen und sassen obenan im Königreiche“ Esther 1, 14. vergl. Esra 7, 14.“[1] *Hofmann* wendet zwar ein, „vor Gott stehen“ könne hier nichts Anderes heissen, als „Gotte dienstbereit sein“, denn dass sie *beständig* vor Gott stehen im Gegensatze zu denen, welche nur *zeitweise* vor Gott treten, werde ja nicht gesagt. Der Ausdruck sage daher, weit entfernt, jene Engel als zu einer bestimmten Classe gehörig zu bezeichnen, von ihnen nur aus, was nach Matth. 18, 10. von allen heiligen Engeln gelte. Dass es gerade *sieben* Engel seien, erkläre sich daraus, dass Sieben die Zahl der göttlichen Vielfältigkeit sei. Es solle hier ein Werk göttlichen Gerichts geschehen und Gottes Dienerschaft habe es zu vollbringen. Dass diese Dienerschaft aus sieben Engeln besteht und das Gericht in sieben Handlungen sich vollzieht, habe beides denselben Grund. Wie mit der Weltzahl Vier Apokal. 7, 1. die Vierzahl der Weltecken und Winde und die der Engel, welche die Winde festhalten, so sei mit der Siebenzahl göttlicher Vielfältigkeit die Siebenzahl der vor Gott dienstbereiten Engel und der Handlungen des göttlichen Gerichts zugleich gegeben. Aehnlich heisse es Apok. 10, 3. *ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταὶ τὰς ἑαυτῶν φωνάς*, wo auch weder der Artikel noch die Siebenzahl einen

---

[1] Vergl. *Hengstenberg*, a. Schr. I. S. 438 f. und *Fritzsche*, *Comment. in evang. Matth. p.* 575: *Quod orientalium terrarum reges, quippe qui abditos in tectis vivere majestatem suam decere judicent, raro hominibus in publico conspiciuntur, inde factum est, ut quum eorum satellites* רֹאֵי פְנֵי־הַמֶּלֶךְ (2. *Reg.* 25. 19.) *tum intimae admissionis ministri* הָעֹמְדִים לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ תָּמִיד (1 *Reg.* 10, 8.) *vocentur. Quocirca angeli, Dei, summi regis, ministri, dicuntur παρεστηκέναι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* (Luc. 1, 19.).

andern Grund habe. Dass der Geist Gottes sich in die sieben Geister vor Gottes Thron auseinanderlegt und die Dienerschaft Gottes sich in die Siebenzahl der vor Gott stehenden Engel einschränkt, erkläre sich auf eine und dieselbe Weise.[1] Doch bekennen wir durch diese Argumentation nicht überzeugt worden zu sein. Wir entgegnen derselben Folgendes: a) Es ist allerdings richtig, dass weder Offenb. 8, 2. 6. noch Luc. 1, 19. von den in diesen Stellen erwähnten Engeln ausdrücklich gesagt wird, dass sie *beständig* vor Gott stehen. Daraus folgt aber nicht, dass mit dem Ausdruck „vor Gott stehen" überhaupt nur die nach Matth. 18, 10. allen heiligen Engeln zukommende Befugniss vor Gott zu treten ausgesagt werden solle. Denn *α*) dass alle heiligen Engel die Befugniss haben zeitweise vor Gott zu treten, folgt nicht aus Matth. 18, 10., da diese Stelle nur von der unmittelbaren Gottes*nähe*, nicht aber von einem unmittelbaren *Dienst*verhältniss handelt. *β*) Die beiden Stellen Offenb. 8, 2. 6. und Luc. 1, 19. können durch das „vor Gott stehen" überhaupt nichts aussagen wollen, was allen heiligen Engeln als solchen zukommt, da sich dann gar nicht begreifen liesse, wesshalb diess gerade von diesen ganz allein hervorgehoben wird. b) Dafür, dass jene Engel als besonders bevorzugte bezeichnet werden sollen, spricht ferner der an beiden Stellen hinzugefügte Artikel (Offenb. 8, 2: *εἶδον τοὺς ἑπτὰ ἀγγέλους.* — Luc. 1, 19: *Γαβριὴλ ὁ παρεστηκώς*), durch welchen offenbar jene Engel als die bekannten, von denen jedermann weiss, bezeichnet werden sollen. Warum werden denn Offenb. 15, 1., wo ebenfalls sieben Engel eingeführt werden, diese nicht auch wie hier als *οἱ ἄγγελοι* bezeichnet? Nur aus dem Grunde, weil da sieben

[1] Schriftbew. I. S. 300. — Auch nach Hengstenberg hat, dass gerade von sieben vor Gott stehenden Engeln die Rede ist, keinen in der Sache selbst liegenden Grund. „Dass hier — sagt er Comment. zur Offenb. Joh. I. S. 440. — gerade bei der Siebenzahl abgeschlossen wird, hat seinen Grund in den sieben Posaunen, welche für die Scene nothwendig waren. Offenbar hat die Siebenzahl der Posaunen die Siebenzahl der Engel herbeigeführt und nicht umgekehrt. Wären zehn Posaunen erforderlich, so würde ohne Zweifel der *zehn* Engel gedacht werden, welche vor Gott stehen."

Engel eingeführt werden, von denen dem Johannes und den Lesern noch gar nichts Näheres bekannt ist. Es soll da nur hervorgehoben werden, dass überhaupt sieben Engel in Handlung treten; was für welche, ist dem Johannes selbst nicht näher bekannt. An dieser Stelle dagegen will Johannes bemerklich machen, dass er die Engel erkannt habe als jene sieben, von denen man weiss, dass sie vor Gott stehen. Und ebenso will auch Gabriel, wenn er sagt *ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, damit ausdrücken: „ich bin *der* Gabriel, von dem dir bekannt ist, dass er in der unmittelbaren Nähe Gottes steht." Wir haben diess um so sicherer in den Worten zu finden, als im vorapostolischen wie im nachapostolischen Zeitalter unleugbar die Anschauung von solchen durch ihr unmittelbares Dienstverhältniss zu Gott ausgezeichneten Engeln vorhanden war. So ist im Buche Daniel 10, 13. von שָׂרִים רִאשֹׁנִים und 12, 1. von הַשַּׂר הַגָּדוֹל die Rede. Tob. 12, 15. sagt Raphael: *ἐγώ εἰμι Ῥαφαὴλ, εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων οἳ προςαναφέρουσιν τὰς προςευχὰς τῶν ἁγίων καὶ εἰςπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου.* Ebenso spricht das Buch Henoch c. 9. von *οἱ τέσσαρες μεγάλοι ἀρχάγγελοι* und c. 20. von sechs, welche namentlich aufgeführt werden. Endlich nach dem Testament der 12 Patriarchen (in *Fabricii cod. pseudep. V. T. p.* 547.) befinden sich im sechsten Himmel in der unmittelbaren Nähe des göttlichen Thrones die *ἄγγελοι τοῦ προςώπου κυρίου*, von denen es heisst: *οἱ λειτουργοῦντες καὶ ἐξιλασκόμενοι πρὸς κύριον ἐπὶ πάσαις ταῖς ἀγνοίαις τῶν δικαίων. προςφέρουσι δὲ κυρίῳ ὀσμὴν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀναίμακτον προςφοράν.*[1] c) Wenn aus dem Artikel für sich allein hervorgeht, dass der Apostel in den

---

[1] Auch bei den Rabbinen finden wir die Lehre von solchen in unmittelbarem Dienstverhältnisse zu Gott stehenden Engeln, bei denen diese in der Regel als *Engel des Dienstes* (מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת, מַלְאֲכֵי שֵׁירוּתָא) oder als *Engel des Angesichts* (מַלְאֲכֵי פָנִים) bezeichnet werden. Vergl. *Pirke Eliezer c.* 4: *quatuor sunt classes angelorum ministerii, laudes canentium coram deo sancto benedicto. Prima classis vel acies est Michaelis ex dextra, secunda Gabrielis a sinistra ejus, tertia Urielis ante ipsum, quarta Raphaelis a tergo ejus. Schechina autem Sancti Benedicti est in medio.* Vergl. auch Targum Jerusch. zu *Deut.* 34. und Gfrörer, Jahrh. d. Heils I. S. 360 f.

sieben Engeln, die er sah, ganz bestimmte, ihm schon bekannte, erkannte, so folgt aus der Stellung des *ἑπτά* zwischen *τούς* und *ἀγγέλους*, dass er überhaupt nur von *sieben* vor Gott stehenden Engeln wusste und dass er diese sämmtlich vor sich sah. Im andern Falle hätte es etwa heissen müssen: *εἶδον ἑπτὰ ἐκ τῶν ἀγγέλων, οἳ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἑστήκασιν.* Die Siebenzahl ist also in diesem Falle weder abhängig von der Posaunenzahl, noch kann sie eine nur symbolische Bedeutung haben, sondern der Apostel sieht desshalb gerade sieben vor Gott stehende Engel, weil, wie er wusste, es sieben solche gibt. Wenn aber auch sonst in der Apokalypse die Siebenzahl bedeutungsvoll hervortritt, wenn z. B. von sieben Geistern Gottes und von sieben Donnern die Rede ist, so darf nicht sogleich geschlossen werden, dass die Siebenzahl überhaupt nur sinnbildlich gemeint sei. Vielmehr geht der Apostel, wie die Schrift überhaupt, von der Ansicht aus, dass, wie Gott in sieben Tagen die Welt erschaffen hat, so alles göttliche Thun in der Welt sich in der Siebenzahl abschliesse, dass die Siebenzahl überhaupt auf einer göttlichen Nothwendigkeit beruhe. Dass die Apokalypse die Existenz von gerade sieben vor Gott stehenden Engeln wirklich voraussetzt, ist um so wahrscheinlicher, als jüdische Schriften nicht nur aus späterer[1], sondern auch aus früherer Zeit[2] diese Zahl bestättigen. Endlich d) spricht dafür, dass unter den sieben vor Gott stehenden Engeln besonders ausgezeichnete, hervorragende zu verstehen seien, der Umstand, dass die Bezeichnung „vor Gott stehende Engel“ für gleichbedeutend mit „Erzengel“ gehalten werden muss. Es folgt diess daraus, dass bei denselben Engeln zwischen beiden Ausdrucksweisen abgewechselt wird. So wird Gabriel, welcher Luc. 1, 19. heisst: *ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, im Buche Henoch als *ἀρχάγγελος* bezeichnet[3], Michael, welcher

[1] Vergl. z. B. Pirke Eliezer c. 4: *Expansum est ante thronum dei velum et septem angeli, qui prius creati sunt, famulantur ei ante velum, quod vocatur auleum.*

[2] Vergl. Tob. 12, 15.

[3] Vergl. c. IX. nach *Georg. Syncelli Chronographia* p. 13. u. p. 24.

im Buche Daniel 10, 13. „einer der ersten Fürsten" und Jud. 9. ὁ ἀρχάγγελος heisst, in den Pirke Eliezer c. 4. als „Engel des Dienstes."[1]

5) Endlich in den Paulinischen Briefen und in dem ersten Briefe Petri finden wir eine Reihe von Stellen, in denen von *Fürstenthümern*, *Gewalten*, *Thronen*, *Mächten* und *Herrschaften* in der Engelwelt (ἀρχαὶ, ἐξουσίαι, θρόνοι, δυνάμεις, κυριότητες) die Rede ist. So wird Röm. 8, 38. von ἄγγελοι und ἀρχαί, nachträglich auch noch von δυνάμεις gesprochen[2]; 1 Petr. 3, 22. von ἄγγελοι καὶ ἐξουσίαι καὶ δυνάμεις; Eph. 3, 10. 6, 12. Col. 2, 10. 15. von ἀρχαί und ἐξουσίαι; 1 Cor. 15, 24. von ἀρχαί, ἐξουσίαι und δυνάμεις; Eph. 1, 21. von ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις und κυριότητες; Col. 1, 16.: von θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί und ἐξουσίαι.[3] Dass durch diese Namen wirklich Engel*classen* bezeichnet werden sollen, scheint unzweifelhaft ungeachtet der Entgegnungen von *Hofmann*, welcher die Ansicht zu begründen sucht[4], dass diese Ausdrücke nur dazu dienen sollen, die Geister nach ihren verschiedenen Be-

[1] In den jüdischen Schriften werden übrigens nicht nur Michael und Gabriel, sondern auch die übrigen der sieben Erzengel namentlich angeführt. Doch findet hinsichtlich dieser Namen nicht völlige Uebereinstimmung statt. Im Buche Tob. 12, 15. wird Raphael als einer derselben bezeichnet, im 4. B. Esra geschieht 4, 1. des Uriel, V. 36. des Jeremiel, 15, 16. des Salathiel Erwähnung, das B. Henoch nennt c. 20. deren sechs, nämlich: Uriel, Raphaël, Raguel, Michael, Sarakiel und Gabriel, der Targum Jerusch. zu Deuter. c. 34. ebenfalls sechs: Michael, Gabriel, Metatron, Jophiel, Uriel und Jephepija; an den beiden Stellen Pirke Eliezer c. 4. und Henoch c. 9. werden Michael, Uriel, Gabriel und Raphael als die vier grossen Erzengel (οἱ τέσσαρες μεγάλοι ἀρχάγγελοι) hervorgehoben, welche Vierzahl auch Hen. c. 40. hervortritt, nur dass hier statt des Uriel genannt wird Phanuel.

[2] Wenn nicht die andere von dem *Cod. Ephraem. resc.*, *Clarom.*, *Sangerm.* und der *Pesch.* bezeugte Lesart, nach welcher neben den ἀρχαί auch noch der ἐξουσίαι Erwähnung geschieht, den Vorzug verdient. Wäre diese die ursprüngliche, dann würde die Stelle ganz parallel sein mit 1 Cor. 15, 24., wo ebenfalls ἀρχαὶ, ἐξουσίαι und δυνάμεις zusammengenannt werden.

[3] Vergl. Jud. 8. und 2 Petr. 2, 10., wo Herrschaften und Majestäten (κυριότητα ἀθετοῦσι, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν) unter den Engeln unterschieden werden, und Jud. 6., wo von Engeln die Rede ist, welche τὴν ἀρχὴν ἑαυτῶν verlassen haben.

[4] *Hofmann*, Schriftbew. I. S. 301 f.

ziehungen zu Gott und zur Welt zu bezeichnen. So diene — meint er — der Ausdruck *ἄγγελοι*, um die Geister als Ausrichter des göttlichen Willens zu bezeichnen, *ἐξουσίαι* dagegen werden sie genannt, insofern sie über diese Welt Obmacht üben, *δυνάμεις*, weil sie in dieser Welt wechselnde Erscheinungen wirken; unter *θρόνοι* verstehe Paulus am wahrscheinlichsten die auf *θρόνοις* sitzen, also Geister des himmlischen Rathes, wogegen *κυριότητες* und *ἀρχαί* solche seien, welche über diese Welt zu schalten und zu verfügen und Gebieten derselben vorzustehen haben. Dass die Benennungen *κυριότητες*, *ἀρχαί*, *ἐξουσίαι* nicht geeignet seien, einen verschiedenen Rang zu bezeichnen, lasse sich bei der Gleichheit ihrer Bedeutungen gar nicht verkennen. Wir glauben jedoch dessenungeachtet, dass durch alle diese Ausdrücke verschiedene *Classen* von Engeln bezeichnet werden. Dafür sprechen folgende Gründe: 1) der *Zusammenhang* aller der Stellen, in denen jene Ausdrücke sich finden. Im Zusammenhang dieser Stellen liegt durchaus kein Grund vor, wesshalb die Verfasser das immer und überall gleiche Wesen der Engel mehrseitig hätten beschreiben sollen. Der Zusammenhang zeigt, dass es den Verfassern nicht darauf ankommt, zu sagen, *was* die Engel seien, sondern vielmehr entweder den Begriff der *Totalität* der Engelwelt hervorzuheben oder die *höchsten Mächte* in der Engelwelt zu nennen. Man vergleiche z. B. Col. 1, 16. Der Zweck der hier gegebenen Exposition ist offenbar: zu beweisen, dass Christus *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* sei. Zu diesem Zwecke macht der Apostel vor allen Dingen darauf aufmerksam, dass ja die Gesammtheit der Dinge überhaupt, also *πᾶσα κτίσις*, in Christus geschaffen sei, und, um diesen Gedanken recht eindringlich zu machen, zerlegt er das *πάντα* in seine einzelnen Theile und zeigt, wie diess, dass in ihm Alles geschaffen sei, von jedem einzelnen namentlich aufgeführten Hauptheile gelte. Zuerst zerlegt er die sämmtlichen *κτίσεις* in die beiden Haupttheile: *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* und *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, mit welcher Eintheilung gleichbedeutend ist die andere in *τὰ ὁρατά* und *τὰ ἀόρατα*, darauf geht er dazu fort, den letzteren Hauptheil (*τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*

oder τὰ ἀόρατα) d. i. die Engelwelt wiederum in *ihre* Hauptclassen zu zerlegen, indem er anführt θρόνοι und κυριότητες, ἀρχαί und ἐξουσίαι. Hier zeigt also die Analogie des Vorhergehenden deutlich, dass unter den θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί und ἐξουσίαι nur verschiedene Classen der ἀόρατα oder der τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς gemeint sein können. Wie der Apostel vorher das gesammte All zerlegt hat in die beiden Haupttheile: in die irdischen und himmlischen Wesen, so ist es von vorn herein wahrscheinlich, dass er auch durch die folgenden Ausdrücke: θρόνοι, κυριότητες κτλ. nur verschiedene Theile habe andeuten, dass er nämlich die Gesammtheit der unsichtbaren, himmlischen Wesen in ihre Classen habe zerlegen wollen. Dagegen lässt sich in keiner Weise einsehen, wie der Apostel in diesem Zusammenhange sollte darauf gekommen sein, das überall gleiche Wesen der Engel nur nach verschiedenen Beziehungen zu schildern. Ebenso spricht für unsere Ansicht die Stelle Eph. 1, 21., wo Paulus, um zu zeigen, wie Gott seine Macht herrlich an Christo erwiesen habe, unter Anderem auch darauf aufmerksam macht, dass jegliche himmlische Macht ohne Ausnahme (πᾶσα ἀρχὴ καὶ ἐξουσία καὶ δύναμις καὶ κυριότης καὶ πᾶν ὄνομα ὀνομαζόμενον κτλ.) ihm unterthan gemacht worden sei. Warum hier die Engel nach verschiedenen Beziehungen hätten bezeichnet werden sollen, lässt sich ebenfalls nicht begreifen. Es kam hier ja nur darauf an, die Gesammtheit *aller* Mächte im Himmel ohne Ausnahme auszudrücken. Der Gedanke scheint demnach nicht der zu sein: „es sind ihm alle Engel unterthan, so verschieden sie auch nach ihren verschiedenen Verrichtungen *benannt* werden mögen“, sondern: „man mag sich eine Macht im Himmel denken, so hoch man auch nur wolle, Christus ist darüber, nicht blos die kleineren, sondern auch die grössten himmlischen Mächte sind ihm unterthan.“ Dasselbe gilt von der Stelle 1 Petr. 3, 22. wo der Apostel zuerst die allgemeine Bezeichnung *Engel* braucht und dann noch, um die Totalität der Engelwelt nachdrücklich hervorzuheben, eine höhere und eine niedere Classe derselben namentlich hervorhebt. Endlich erhält auch die Stelle Eph. 3, 10. nur

dann Licht, wenn wir erkennen, dass die beiden Ausdrücke ἀρχαί und ἐξουσίαι Bezeichnungen gerade der höchsten Engelclassen sind.[1] 2) Sollte durch jene Ausdrücke nur die Mannichfaltigkeit der Beziehungen der Engelwelt zu Gott und zur Welt ausgedrückt werden, so würde nicht erklärt, wie in den Stellen 1 Cor. 15, 24. Eph. 3, 10. 6, 12. Col. 2, 10. 15. die Ausdrücke ἀρχαί und ἐξουσίαι, in den beiden Stellen Eph. 1, 21. Col. 1, 16. ἀρχαί, ἐξουσίαι und κυριότητες konnten nebeneinandergestellt werden, da nach Hofmanns Ansicht diese drei Ausdrücke gleichbedeutend sind und die Engel eben nur als solche bezeichnen, welche über diese Welt zu schalten und zu verfügen haben. 3) Es ist unverkennbar, dass in der Ordnung jener Ausdrücke in allen einzelnen Stellen eine gewisse Planmässigkeit hervortritt. So werden die ἐξουσίαι den ἀρχαί überall nachgestellt vergl. 1 Cor. 15, 24. Eph. 1, 21. 3, 10. 6, 12. Col. 1, 16. 2, 10. 15. und vielleicht Röm. 8, 38. (wenn dort überhaupt ἐξουσίαι zu lesen ist). Ebenso wird der δυνάμεις stets hinter den ἐξουσίαι Erwähnung gethan, vergl. 1 Cor. 15, 24. Eph. 1, 21. 1 Petr. 3, 22. [und Röm. 8, 38.]. Dieses Festhalten derselben Ordnung ist völlig unerklärlich bei der Annahme, dass durch diese Bezeichnungen das Wesen der Engel nur in verschiedener Weise beschrieben werde. 4) Zur Bestättigung unsrer Ansicht dient das Testament der 12 Patriarchen, welches zum Theil mit denselben Namen ganz unzweideutig verschiedene Engelclassen bezeichnet.

---

[1] Der Gedanke ist: Auch die ausgezeichnetsten Engel sind doch insofern den Gläubigen untergeordnet, als sie nur durch Vermittlung der christlichen Kirche die göttlichen Rathschlüsse der Erlösung zu durchschauen vermögen. Richtig *Meyer* (Comment. zu d. St. 2. Aufl.): „Die Frage, wesshalb P. an u. St. nicht einfach τοῖς ἀγγέλοις geschrieben habe, beantwortet sich nicht mit *Hofm.* Schriftbeweis I. p. 316. dahin, dass die in der *Völker*welt waltenden Geister markirt werden sollen, weil eine solche specielle Beziehung des allgemeinen τ. αρχ. κ. τ. ἐξουσ. von P. hätte *angegeben* werden müssen (etwa durch ein zugesetztes τῶν ἐθνῶν), sondern dahin, dass die Bezeichnung der Engel von Seiten ihrer Macht und Hoheit dem διὰ τῆς ἐκκλησίας gegenüber zur *Verherrlichung der ἐκκλησία* dient."

§. 122.

Wenn es nun aus den angeführten Gründen nicht zweifelhaft sein kann, *dass* das N. T. verschiedene Classen von Engeln unterscheide, so fragt sich ferner, *wie viele* Classen es kennt, und *in welcher Ordnung* sie auf einander folgen. Auf diese Frage wird eine *sichere* Antwort wohl niemals gegeben werden können, weil das N. T. sich nirgends ausdrücklich darüber erklärt, sondern, so oft auch der Engelclassen Erwähnung geschieht, das Verhältniss derselben zu einander stets als ein bekanntes voraussetzt. Da nun auch die Schriften der Rabbinen über die vom N. T. vorausgesetzte Anschauung kein Licht verbreiten, weil sie hinsichtlich der Zahl der Engelclassen von einander abweichen,[1] die von ihnen den einzelnen Engelclassen gegebenen Namen aber, mit denen, welche wir im N. T. finden, keine Aehnlichkeit haben,[2] so können auf Grund der einzelnen neutestamentlichen Stellen höchstens *Vermuthungen* aufgestellt werden.

Zunächst entsteht die Frage, ob sich nicht die von Paulus und Petrus mit verschiedenen Ausdrücken bezeichneten Engelclassen auf die sonst im N. T. anerkannten beiden Hauptclassen: der *ἀρχάγγελοι* oder *Engelfürsten* und der *gewöhnlichen Engel* zurückführen lassen, so dass das N. T. *überhaupt* nur zwei Classen kennen und diese beiden von Paulus und Petrus nur mit verschiedenen Namen bezeichnet werden würden. Für diese Ansicht könnte Folgendes angeführt werden:

[1] Der Talmud spricht (*Rosch haschanah Bab.* 24, b.) von *vier*, Rabbi *Risch Lakisch* (*Berachot Babyl.* S. 32 b.) von *sieben*, Maimonides (in der Jad chasaka I. Abschn. c. 2.) von *neun*, der Sohar (Abschn. Jethro) von *zehn* Engelclassen. Vergl. Gfrörer a. Schr. I. S. 357 ff.

[2] Ueber die den einzelnen Engelclassen gewöhnlich gegebenen Namen gibt folgende Stelle des *Sohar* (Abschn. Jethro) Aufschluss: *Decem sunt angelorum cohortes: Arelim, Seraphim, Caschmalim, Schinanim, Tarschischim, Ophanim, Elohim, Ischim, Chajoth hakodesch vel animalia sancta, Bne Elohim.* Jede dieser einzelnen Classen hat ihren besonderen Fürsten, wie die Arelim den Michael, die Ophanim den Raphael, die Cherubim den Gabriel. Vergl. Eisenmengers entdecktes Judenth. II. S. 374. *Bertoloccii Bibl. magn. rabb. I. p.* 267 *sqq.* Gfrörer a. Schr. I. S. 358.

a) der Umstand, dass in den meisten Stellen der Paulinischen Briefe, sowie auch in der Stelle des ersten Briefes Petri, nur *zwei*, wenn auch nicht immer dieselben, Namen genannt werden, so Eph. 3, 10. 6, 12. Col. 2, 10. 15: *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι*, 1 Petr. 3, 22: *ἐξουσίαι* und *δυνάμεις*, Röm. 8, 38: *ἀρχαί* und *δυνάμεις*, b) dass auch in den beiden Stellen Eph. 1, 21. und Col. 1, 16., wo *vier* Ausdrücke hintereinander stehen, immer je zwei zusammenzugehören scheinen, so dass man annehmen könnte, derselbe Gegensatz von hohen und niedern Engeln werde zweimal durch verschiedene Ausdrücke bezeichnet, in Eph. 1, 21. das erste Mal durch *ἀρχαί καὶ ἐξουσίαι*, das zweite Mal durch *δυνάμεις καὶ κυριότητες*, in Col. 1, 16. das erste Mal durch *εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες*, das zweite Mal durch *εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι*. Wäre diess richtig, dann würde anzunehmen sein, dass mit *ἀρχή* dieselbe Engelclasse bezeichnet werde, als mit *δύναμις*, denn Eph. 1, 21. werden beide Ausdrücke einander parallel gesetzt und 1 Petr. 3, 22. ist mit *ἐξουσία* statt des gewöhnlichen *ἀρχή* der Ausdruck *δύναμις* verbunden. Ebenso würden wir anzunehmen haben, dass mit *ἀρχή* und *δύναμις* dieselbe Classe bezeichnet werde, als mit *θρόνος*, da Col. 1, 16. *ἀρχαί* und *θρόνοι* einander parallel stehen. Auf der andern Seite würde *ἐξουσία* dieselbe Engelclasse andeuten, als *κυριότης*, da beide Ausdrücke Eph. 1, 21. einander entsprechen. Petrus und Paulus würden dann also nur ganz denselben Unterschied in der Engelwelt voraussetzen, der sonst klar und deutlich im übrigen N. T. vorausgesetzt wird, den Unterschied zwischen Engelfürsten und gewöhnlichen Engeln, nur hätten sie zur Bezeichnung der Engelfürsten die Ausdrücke *ἀρχαί, θρόνοι, δυνάμεις*, zur Bezeichnung der gewöhnlichen Engel die Ausdrücke *ἐξουσίαι* und *κυριότητες* gebraucht. Die *ἀρχάγγελοι* würden als *ἀρχαί* bezeichnet, weil sie Inhaber von Fürstenthümern sind, als *θρόνοι*, weil sie gleich Königen auf Thronen sitzend den Thron Gottes umgeben, als *δυνάμεις*, weil sie Inhaber der höchsten Macht und Gewalt sind, die Mächte *κ. ε.*, die unteren Engel aber würden mit den Ausdrücken *ἐξουσίαι* und *κυριότητες* bezeichnet, weil diese auch in irdischen Verhältnissen

nicht die höchsten, sondern die untergeordneten Machthaber andeuten.

Allein so sehr diese Ansicht von der Sache um ihrer Einfachheit willen sich empfiehlt, so spricht doch Folgendes gegen sie: a) die Stelle 1 Cor. 15, 24., wo nicht blos zwei, sondern *drei* Ausdrücke neben einander stehen, indem *δύναμις* hinter *ἀρχή* und *ἐξουσία* als etwas Drittes aufgeführt wird, so dass es nicht identisch sein kann mit *ἀρχή*,[1] b) dass nach dem Testament der 12 Patriarchen die *δυνάμεις unter* die *θρόνοι* und *ἐξουσίαι* gestellt werden,[2] ein Zeugniss, welches jedenfalls nicht ganz verachtet werden darf, da jene Schrift wahrscheinlich schon aus der ersten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts stammt.

Dagegen darf mit Recht Folgendes als wahrscheinlich hingestellt werden: 1) Die *ἀρχαί* deuten eine höhere Ordnung an, als die *ἐξουσίαι*, da sie überall diesen vorangestellt; 2) die *δυνάμεις* eine niedere Classe, als die *ἐξουσίαι*, da sie diesen stets nachgestellt werden; 3) *κυριότητες* scheint eine noch niedere Ordnung zu bezeichnen, als *δυνάμεις*, denn Eph. 1, 21. steht es diesem nach und wenn es Col. 1, 16. voransteht, so beweist diess nicht das Gegentheil, weil hier immer je zwei Ausdrücke, eine höhere und eine niedere Rangstufe, zusammengestellt werden; 4) über das Verhältniss der *θρόνοι* zu den übrigen Engelclassen lässt sich aus dem N. T. selbst, obschon der Ausdruck nur Col. 1, 16. sich findet, so viel bestimmen, dass die *θρόνοι* eine der höheren Stufen bezeichnen. Es geht diess hervor a) aus der Bedeutung, indem es entweder die auf Thronen sitzenden (gewöhnliche Ansicht) oder die den Thron Gottes umgebenden Geister (*Usteri*) oder *majestates*, Hoheiten, *angelos majestate conspicuos* (*Fritzsche*) bedeutet, b) daraus, dass es Col. 1, 16. den *ἀρχαί* parallel steht, indem in dieser Stelle immer je zwei

---

[1] Zwar lässt *Hilarius* nach Lachmann *καὶ δύναμιν* aus, jedoch ist durch ihn allein diese Auslassung zu wenig bezeugt, um desshalb *δύναμιν* für einen späteren Zusatz halten zu können.

[2] Vergl. *Fabricii cod. pseudepigr. Vet. Test. p.* 547 *sq.*

Ausdrücke zusammengehören, die ersten und zweiten Glieder aber jedes Paares einander entsprechen.

Hiernach scheint nach dem N. T. selbst soviel wahrscheinlich, dass die *ἀρχαί*, *ἐξουσίαι*, *δυνάμεις* und *κυριότητες* in dieser Ordnung auf einander folgend zu denken seien. Eben dafür dient aber auch das Testament der 12 Patriarchen zur Bestättigung und führt uns zugleich noch einen Schritt weiter, indem es auch Auskunft gibt über das Verhältniss ebensowohl der *ἄγγελοι οἱ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἑστήκασιν*, als der *θρόνοι* zu den genannten Classen. Das Testament der zwölf Patriarchen führt nämlich die einzelnen Engelclassen unter folgenden Namen und in folgender Ordnung auf: die erste Stelle nehmen ein *οἱ ἄγγελοι τοῦ προςώπου*, darauf folgen *οἱ ἄγγελοι οἱ φέροντες τὰς ἀποκρίσεις τοῖς ἀγγέλοις τοῦ προςώπου κυρίου*, die dritte Stelle nehmen die *θρόνοι* und *ἐξουσίαι* ein, die vierte *αἱ δυνάμεις τῶν παρεμβολῶν*, die fünfte *πάντα τὰ πνεύματα τῶν ἐπαγωγῶν*. Da die hier genannten Engelclassen nicht nur der Zahl, sondern zum Theil auch den Namen und der Ordnung nach mit den im N. T. aufgeführten zusammenstimmen, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass auch da, wo verschiedene Namen genannt werden, die Verschiedenheit nur im Ausdruck, nicht in der Sache selbst liegt, dass mithin die *ἄγγελοι οἱ φέροντες κτλ.* des Test. d. 12 P. mit den *ἀρχαί* des N. T., die *πάντα τὰ πνεύματα τῶν ἐπαγ.* jenes mit den *κυριότητες* dieses identisch seien. Dann aber ergibt sich aus dem Test. der 12 Patr. zur Aufhellung unsres Gegenstandes Folgendes: 1) dass die *ἄγγελοι οἱ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἑστήκασιν* oder die *ἀρχάγγελοι* des N. T. nicht mit irgend einer der von Paulus und Petrus genannten Engelclassen identisch seien, sondern allen übrigen vorangehen, die *ἀρχαί* mithin nicht die erste Classe überhaupt, sondern die zweite bilden; 2) dass die *θρόνοι* nicht verschieden seien von den *ἐξουσίαι*, mithin die dritte Classe bilden. Das Wahrscheinliche dürfte demnach sein, dass die vom N. T. vorausgesetzte Reihenfolge der einzelnen Engelclassen folgende sei: 1) *οἱ ἀρχάγγελοι* oder *οἱ ἄγγελοι οἱ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἑστήκασιν*, 2) *αἱ ἀρχαί*, 3) *οἱ θρόνοι* oder *αἱ ἐξουσίαι*, 4) *αἱ δυνάμεις*, 5) *αἱ κυριότητες*.

C. Der Beruf der heiligen Engel.

§. 123.

Der Beruf der heiligen Engel ist *Gott zu dienen* und ihm Werkzeuge zu sein, mittels deren er seine Absichten in der noch unvollendeten Welt ausführe.[1] Dass diess der Beruf der Engel sei, sagt schon der Name aus, mit dem sie am gewöhnlichsten im N. T. bezeichnet werden, der Name *ἄγγελοι* d. h. *Boten, Gesandte.* Dass sie damit als im Dienste *Gottes* stehend, als *seine* Boten bezeichnet werden sollen, zeigt eine Reihe von Stellen, in denen ausdrücklich *τοῦ θεοῦ* oder *κυρίου* hinzugefügt wird, z. B. Matth. 1, 20. 24. 2, 13. 19. 22, 30. 28, 2. Luc. 12, 8 ff. Joh. 1, 52. Apost. 5, 19. 7, 30. 10, 3. 27, 23. Gal. 4, 14. Zu vergleichen ist auch der Ausdruck *ἄγγελοι δυνάμεως θεοῦ* 2 Thess. 1, 7., durch welchen sie als die Organe der göttlichen Macht bezeichnet werden, als diejenigen Wesen, durch welche die Macht Gottes in Wirksamkeit tritt. Ferner gehört hierher Hebr. 1, 14., wo ausdrücklich gesagt wird, sie *alle* seien *dienstbare Geister* (*λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα*).[2]

§. 124.

Der Dienste der Engel wird insbesondere da Erwähnung gethan, wo von *ausserordentlichen* und *wunderbaren* Wirkungen Gottes (namentlich behufs der Erlösung der Menschen, *διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν* Hebr. 1, 14.) die Rede ist. So erscheint der Engel des Herrn dem Moses in der Wüste im feurigen Busch und befiehlt ihm, Israel aus Aegypten zu führen (Apost. 7, 30. 35.), Engel werden genannt als Vermittler der Gesetzgebung (Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2. Apost.

---

[1] Vergl. *Martensen*, christl. Dogm. S. 156: „Wie Gottes Sohn der Grundmittler ist zwischen dem Vater und den Menschen, so sind die Engel relative Mittler und erscheinen besonders als dienende Geister Christi und seines Reiches.“

[2] Vergl. *Philo*, *Opp. I.* 264, wo die guten Engel definirt werden: *πρεσβευταὶ ἀνθρώπων πρὸς θεὸν καὶ θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους, ἄσυλοι καὶ ἱεροὶ διὰ τὴν ἀνυπαίτιον καὶ παγκάλην ταύτην ὑπηρεσίαν.*

7, 38. 53.), als thätig, um die Erscheinung Christi vorzubereiten, sowie als mitwirkend bei allen wichtigen Ereignissen im Leben Jesu und in der Entwicklung der Kirche. Der Engel Gabriel wird nach Luc. 1, 11 f. zu Zacharias gesendet, um ihm die Geburt des Johannes, des unmittelbaren Vorläufers Christi, anzukündigen. Derselbe Gabriel verkündigt die Geburt Christi (Luc. 1, 26 ff.). Bei der Geburt Jesu erscheinen Engel den Hirten auf dem Felde bei Bethlehem (Luc. 2, 9 ff.). Nach der Versuchung treten die Engel zu Jesu und dienen ihm (Matth. 4, 11. Mc. 1, 13.). Ein Engel stärkt Jesum auf dem Oelberge vor dem Beginne seiner letzten Leiden (Luc. 22, 43.). Engel erscheinen bei der Auferstehung Jesu (Matth. 28, 2. 3. Mc. 16, 5. Luc. 24, 4. Joh. 20, 12.), bei seiner Himmelfahrt (Apost. 1, 10. 11.), erscheinen, um den Uebergang der christlichen Kirche vom Judenthum zum Heidenthum zu vermitteln (Apost. 8, 26. 10, 3—7. 22. 11, 13.). Ein Engel führt einmal den Petrus (Apost. 12, 7—10.), ein anderes Mal die sämmtlichen gefangen gesetzten Apostel (5, 19 ff.) aus dem Gefängnisse, ein Engel tröstet den Paulus nach dem Seesturm (27, 23 f.). Inmitten von Engeln wird Christus einst erscheinen bei seiner Wiederkunft (Matth. 16, 27. 25, 31. Luc. 9, 26. 1 Thess. 3, 13. 2 Thess. 1, 7. Offenb. 19, 14.), das künftige Gericht wird in Gegenwart derselben abgehalten (Luc. 12, 8 f.), ja sie werden selbst bei demselben mitthätig sein (Matth. 13, 39. 41. 49. 24, 31. 1 Thess. 4, 16. 2 Thess. 1, 7. Jud. 14 ff. Offenb. 14, 10.). In der Offenbarung Johannis wird besonders oft der Engel gedacht als der Organe Gottes und Christi, durch welche die Gerichte über die Menschenwelt vollzogen werden. Die sieben Engel mit den sieben Posaunen c. 8 ff. erscheinen allerdings nicht sowohl als Vollzieher der göttlichen Gerichte, als vielmehr als deren Verkündiger, sie geben das Signal zu denselben. Dagegen erscheinen als Vollstrecker der göttlichen Gerichte die beiden 14, 14—16. und 17—19. erwähnten Engel[1] mit den

[1] Mit Unrecht meint *Hengstenberg* (vergl. Comment. zur Offenb. J. II. 1. S. 165 f.), dass diese beiden Engel nicht *gewöhnliche* Engel seien, sondern

scharfen Sicheln, von denen der eine die Feldfrüchte der Erde, der andere die Trauben der Erde einerntet, d. h. von denen der eine das Gericht an dem ungläubigen Heidenthum, der andere an dem ungläubigen Judenthum vollzieht. Ebenso erscheinen als Vollstrecker göttlicher Gerichte die sieben Engel, welche die sieben letzten Plagen haben c. 15 und 16., ferner die vier Engel 7, 1., welche an den vier Ecken der Erde stehen und im Begriff sind, die vier Winde der Erde loszulassen, ferner der Engel Michael, welcher (12, 7.) den Satan bekriegt und aus dem Himmel stürzt, endlich der 20, 1. erwähnte Engel, welcher den Satan bindet und in den Abyssus wirft. Andere in der Apokalypse erwähnte Engel haben an-

---

Christum darstellen. Diess ist schon darum unmöglich, weil sie zwei ganz verschiedene Personen sind. Dass der Ernteengel und der Kelterengel nicht eine und dieselbe Person sind, kann gar nicht zweifelhaft sein, wenn wir die Worte V. 14: *ἔχων ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ δρέπανον ὀξύ* mit den Worten V. 17: *ἔχων καὶ αὐτὸς δρέπανον ὀξύ* vergleichen. Auch würde, wenn beide Engel Eine Person bildeten, die Siebenzahl der Engel, welche nach diesem Kapitel hinter einander in die Erscheinung treten, aufgehoben. Aus der Sieben würde eine Sechs, welche in der Apokalypse eine nur sehr untergeordnete Rolle spielt. Ausserdem spricht auch der Umstand dagegen, dass Christus sonst nirgends im N. T. *Engel* genannt wird, denn an den von Hengstenberg angeführten Stellen Offenb. 7, 2. 10, 1. 18, 1. 20, 1. ist unter dem Engel sicher nicht Christus gemeint. Die von Hengstenberg *für* seine Ansicht beigebrachten Gründe sind aber keineswegs nöthigend. So kann das Sitzen des Engels auf der Wolke nichts beweisen, denn auch der 10, 1. erwähnte Engel, welcher nicht Christus ist, erscheint von Wolken umhüllt. Ebenso wenig können die goldenen Kronen beweisen, die er auf seinem Haupte trägt, denn diese entsprechen ganz der hohen Würde, welche die Engelwelt überhaupt bekleidet (vergl. oben S. 116.), sind doch auch die 24 Aeltesten, welche unsrer früheren Darstellung zufolge eine Repräsentation der Engelwelt sind, mit goldenen Kronen geschmückt. Dass der Engel aber die Gestalt eines Menschensohnes hat, erklärt sich einfach daraus, dass er im Auftrage und Namen Christi handelt. Er übt eine Funktion aus, die allerdings Christo zukommt, und die er nur als sein Beauftragter ausführen kann. Die Engel sind ja überhaupt nicht an die Gestalt gebunden, in der sie der Menschenwelt erscheinen. Diese ist nicht ihre wahre, sondern nur eine momentan angenommene, daher sie denn immer genau der speciellen Mission, zu der sie ausgesandt werden, entspricht. Dass der Engel, von welchem 14, 14. die Rede ist, in Gestalt eines Menschensohnes erscheint, hat denselben Grund, den es hat, wenn im A. T. dem Engel Jehovas die Prädikate Jehovas selbst gegeben werden.

dere Aufträge Gottes auszuführen vergl. 1, 1. 7, 2. 10, 1. 14, 6. 8. 9. 15. 18. 17, 1.–18, 1. 21. 19, 14. 17. 21, 9. u. ö.

§. 125.

Aber nicht weniger werden auch die gewöhnlichen, ordnungsmässigen Wirkungen auf die Thätigkeit der Engel zurückgeführt.[1] Die Engel stehen nach dem N. T. in beständigem, regelmässigem Verkehr mit der Menschenwelt, sind die beständigen Zeugen aller ihrer Handlungen und Gedanken, die Vermittler des göttlichen Waltens unter denselben.[2] Insbesondere ist seit der Erscheinung Christi der Verkehr der Geisterwelt mit der Menschenwelt ein lebendiger und inniger geworden.

Dass die gewöhnlichen Wirkungen in der *Natur* durch Vermittlung von Engeln hervorgerufen werden, wird z. B. Hebr. 1, 7. ausgesprochen, wenn es hier heisst: „er macht Engel zu Winden und seine Diener zu Feuerflammen“ (Ps. 104, 4.). Mit diesen Worten kann der Verfasser keinen andern Gedanken haben aussprechen wollen, als: Gott bedient sich der Engel, um Winde und Blitze hervorzurufen, in den Winden und Blitzen lässt er die Engel gleichsam zur Erscheinung kommen, insofern er jene von diesen verursacht wer-

---

[1] *Beck*, christl. Lehrw. S. 175: „Wie Gott die Schöpfung bewirkt durch eine Vermittlung in und aus sich selbst: so nimmt er auch in seine Welt-Erhaltung und Verwaltung eben zur allseitig gegliederten Durchbildung des ganzen Lebens-Organismus, innerhalb dessen alle Arten und Grade von Leben und Thätigkeit in allseitiger Verbundenheit und Berührung sich zu entwickeln haben, eine Vermittlung ausser sich auf, wonach die höheren Lebensstufen für die niedrigeren zu Vermittlern seines Waltens bestimmt sind.“

[2] *Beck*, a. Schr. S. 179: „Sofern die höheren Geisteswesen überhaupt das göttliche Walten in der sichtbaren Welt vermitteln, liessen sich etwa dieselben nach 1 Cor. 12, 4 f., wo jenes, nur mit bestimmter Beziehung auf die Gnaden-Oekonomie, nach seinen göttlichen Causal-Principien und weltlichen Grund-Erscheinungen zerlegt ist, zwischen jene und diese so einreihen, dass sie als πνεύματα κ. ε. die vermittelnden Grund-Potenzen bilden zwischen dem göttlichen Geist und den Geisteskräften, τὰ πνευματικά; als ἄγγελοι dasselbe zwischen Gott als Herrn und den dienstlichen Weltfunktionen, διακονίαι; als δυνάμεις endlich dasselbe zwischen Gott in seiner All-Energie und den sichtbaren That-Wirkungen.“

den lässt.[1] Eine gleiche Anschauung gibt sich zu erkennen, wenn Joh. 5, 4. die Heilkraft des Seees Bethesda ausdrücklich der Einwirkung eines Engels[2] zugeschrieben wird, der von Zeit zu Zeit das Wasser in Bewegung setze,[3] ferner wenn

---

[1] Vergl. *Ebrard*, z. d. St., insbes. d. Worte: „Im ganzen N. T. (z. B. Röm. 8, 38. 1 Petr. 3, 22.) werden die Engel, wenigstens eine Classe derselben, als δυνάμεις Gottes betrachtet d. h. als mit eigenthümlichen Kräften ausgestattete persönliche Creaturen, durch welche Gott Wunder im Bereiche der Natur bewirkt, und welche er somit gleichsam „zu Sturmwinden und Feuerflammen *macht*", insofern er sie sich gleichsam in solche Naturerscheinungen incorporiren lässt. Es ist eine Aussage der h. Schrift von ungemeiner speculativer Wahrheit, dass die Naturwunder, z. B. die Blitze und Posaunentöne auf Sinai, nicht unmittelbar und unvermittelt von Gott dem weltregierenden *geschaffen*, sondern auf seinen Willen durch eigens hierzu befähigte höhere Geschöpfe *hervorgerufen* sind."

[2] Durchaus willkührlich ist es, wenn *Martensen*, christl. Dogmat. 2. Aufl. S. 154, die Bezeichnung *Engel* an dieser Stelle uneigentlich deutet von einer „personificirten Naturkraft."

[3] *Luthardt*, d. johann. Evang. nach s. Eigenthümlichkeit geschildert u. erklärt I. Abth. S. 14 f., findet die im Joh. 5, 4. sich aussprechende Vorstellung als mit der sonstigen Anschauung der Schrift in Widerspruch stehend. Im Schöpfungsbericht, sagt er, scheine der Natur in zu bestimmter Weise eine eigene selbstständige Lebensbewegung ein für allemal gegeben zu sein (vergl. Gen. 1, 11. 12. mit 8, 22.), als dass eine solche fortwährende Einzelvermittelung durch statarische Thätigkeit einzelner an den Ort und Gegenstand wie gebundener Engel sich damit vertrüge, wie es sich auch nicht recht mit der biblischen Fassung der Engel selbst vertrage. Die Verweisung auf den Engel, welcher über das Feuer Macht hat Apok. 14, 18. und den Engel des Wassers 16, 5. scheine nicht ausreichend zu beweisen, was zu beweisen wäre. Denn es könne nichts Weiteres aus diesen Stellen geschlossen werden, als dass hinter den elementaren Kräften der Natur geistige Kräfte stehen und in denselben walten, ohne dass aber daraus folge, dass diess auch bei allen einzelnen Erscheinungen des betreffenden Gebiets der Fall sei. Luthardt hält daher nur folgende beide Annahmen für zulässig. Entweder müsse man mit Lampe diese Quelle für eine ungewöhnliche Erscheinung halten, die blos um ihrer symbolischen Bedeutung willen existirte. Ihre Heilkraft habe vielleicht ebenso mit Jesu Ankunft im Fleisch erst begonnen, wie sie mit dieser Heilung oder wenigstens nicht viel später wohl aufgehört haben werde. Werde der Quelle eine solche bedeutungsvolle Beziehung auf Christus gegeben, dass sie nur um dieser willen überhaupt gewesen sei, dann sei die Erwähnung des Engels und die Aeusserung über die Heilkraft allerdings erklärlich. Dann müsse man aber auch sagen, dass von diesem besondern Falle aus keine Folgerungen über das all-

nicht nur plötzliche Todesfälle (Apost. 12, 23.) oder besondere Krankheitserscheinungen, wie die der $\varkappa$. ε. sogenannten Dämonischen (z. B. Matth. 4, 24. 8, 16. 28. 9, 32. 12, 22. 15, 22.), sondern die Krankheiten überhaupt auf die Einwirkungen von Geistern zurückgeführt werden (Apost. 10, 38.). Auf dieselbe Anschauung führt ferner, wenn nach der der Stelle Jud. 9. zu Grunde liegenden Anschauung die Verwesung als Werk des Satan betrachtet wird, welcher den Moses zu entziehen der Engel Michael sich in einen Kampf mit dem Satan einlassen muss. Eben dafür spricht endlich auch, wenn Offenb. 16, 5. von einem Engel des Wassers und 14, 18. von einem Engel der über das Feuer Macht hat,[1] die Rede ist.

---

gemeine Verhältniss der Engelthätigkeit zu den einzelnen, gewöhnlichen Naturerscheinungen gezogen werden können. Oder die Quelle sei eine gewöhnliche Erscheinung gewesen. Dann sei aber mit den meisten Kritikern V. 4. zu streichen, da er theils mit der übrigen Schriftanschauung nicht im Einklang stehe, theils, wenn auch diess wäre, die Erwähnung des Engels, weil überflüssig, unerklärlich wäre. Wir können uns mit keiner von beiden Ansichten einverstanden erklären. Die Worte für unächt zu halten, scheinen uns die kritischen Auctoritäten nicht zu berechtigen, wie denn auch Lachmann sie in den Text aufgenommen hat. Auf der andern Seite können wir aber auch die Quelle nicht für eine so durchaus wunderbare Erscheinung halten, denn es ist nicht richtig, dass die sonstige Anschauung der Schrift mit dieser Stelle irgendwie in Widerspruch steht. Wenn von Engeln einzelner Menschen die Rede ist, sollte es so abnorm sein, wenn auch von dem Engel einer Quelle gesprochen wird? Wenn nicht blos gewisse, sondern alle Krankheiten dem Einflusse von Geistern zugeschrieben werden, sollte die Anschauung so abnorm sein, dass eine die Krankheiten aufhebende Quelle ebenfalls unter dem Einfluss von Geistern stehe? Wenn es wahr ist, dass nach der Anschauung der Schrift hinter den elementaren Kräften der Natur überhaupt geistige Kräfte stehen und in denselben walten, sollte es so auffällig sein, wenn in Bezug auf einen einzelnen Fall, in welchem die Naturkraft sich besonders wirksam erweist, dieselbe Anschauung hervortritt?

[1] Wenn Offenb. 14, 18. von einem Engel, der über das Feuer Macht hat, gesprochen wird, so ist freilich zunächst nicht an das Feuer im Allgemeinen, sondern an das bestimmte Feuer des Altars zu denken, aus welchem er hervorgeht. Indem er als der Engel bezeichnet wird, welcher Macht hat über das Feuer, soll damit ausgesagt werden, dass er das auf dem Altar brennende Räucherwerk (unter dem Altar ist natürlich der Räucheraltar zu verstehen), welches die Gebete der Heiligen darstellt (5, 8.), durch das Feuer, über welches er gesetzt ist, entzündet und so die Gebete vor den göttlichen Thron ge-

Feuer und Wasser kommen hier als diejenigen Elemente in Betracht, die von ganz besonderer Wichtigkeit sind, deren segen- und schadenbringender Einfluss besonders in die Augen fällt. Auch diese Wirkungen, will das N. T. sagen, sind dem Einfluss und der Leitung von Geistern untergestellt. Nicht als ob, wenn von einem Engel des Wassers und von einem Engel des Feuers die Rede ist, die Meinung die wäre, dass Ein Engel über alles Wasser, ein anderer über alles Feuer gesetzt wäre,[1] vielmehr soll nur der allgemeine Gedanke ausgesprochen werden, dass alle Naturmächte, wie z. B. die des Wassers und des Feuers, nicht sich überlassen seien, sondern unter einer höheren Leitung stehen, nämlich, wenn in letzter Beziehung unter der Leitung Gottes,[2] der Alles mit seinem Geiste erfüllt und regiert, so zunächst und unmittelbar unter der Leitung derjenigen geistigen Mächte, denen Gott sie übergeben hat.

§. 126.

Ebenso entschieden und unzweideutig spricht sich das N. T. darüber aus, dass zwischen der Geister- und *Menschenwelt* die innigste Gemeinschaft, der engste Verkehr, Statt finde. So 1 Cor. 11, 10., wo der Apostel Paulus die Corinther an diesen Zusammenhang zu dem Zweck erinnert, um die Nothwendigkeit der Kopfverhüllung der Weiber in den gottesdienstlichen Versammlungen eindringlich ans Herz zu legen. Die Engel werden hier vom Apostel als die unsichtbaren Zeugen der gottesdienstlichen Zusammenkünfte hinge-

bracht habe. Er ist also Träger der Gebete der Heiligen vor den göttlichen Thron. Und wie er sie zu Gott gebracht hat, so ist er nun auch Ueberbringer der göttlichen Antwort. Was er spricht ist eben die göttliche Antwort auf die Gebete. Vergl. die parallelen Stellen 8, 3 ff. und 9, 13 ff.

[1] Vergl. *Hengstenberg*, Offenb. Joh. II. S. 202: „Der Engel der Wasser repräsentirt die ganze Schaar der Engel, die Gott zu diesem Dienste verwendet, und ist insofern eine rein ideale Gestalt.“

[2] „Die Macht ist eine solche, wie sie ein Engel haben kann; der die Macht hat, ist zugleich unter der Macht Matth. 8, 9. Die Macht ist nur die eines Subalternen. Im vollen Sinne hat nur Gott die Macht über das Feuer“ (Hengstenb. zu Offenb. 14, 18.).

stellt, um deren willen es gefährlich sei, irgend etwas zu thun, was den Anstand, die Sitte und Ordnung verletzt. Von derselben Anschauung geht der Apostel aus, wenn er 1 Tim. 5, 21. den Timotheus beschwört *ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων.* Er macht ihn hier darauf aufmerksam, dass nicht blos Gott und Jesus Christus, sondern auch die Engel gegenwärtig seien und sowohl diese ihm gegebenen Ermahnungen vernehmen, als auch Zeugen davon sein würden, ob er sich ihnen gemäss verhalten werde. Auf dieselbe Gegenwärtigkeit der Engelwelt unter den Menschen und auf ihre Theilnahme an dem Loose derselben weist Christus hin, wenn er Luc. 15, 7. 10. sagt, dass die Engel im Himmel Freude haben über die Bekehrung der Sünder, oder wenn 1 Petri 1, 12. bemerkt wird, wie die Engel zu ihrer Verwunderung die grossartigen Veranstaltungen Gottes zum Heil der Menschen wahrgenommen und Verlangen gehabt haben, dieselben zu begreifen und in den Zusammenhang derselben einzudringen (vergl. Eph. 3, 9 ff.), oder wenn der Apostel Paulus 1 Cor. 4, 9. von sich sagt: „wir sind ein Schauspiel geworden der Welt, sowohl Engeln, als Menschen“ d. h. die ganze Welt, sowohl die Bewohner des Himmels als die der Erde, blickt auf unsre Bedrängnisse, wir sind wegen unsrer ganz ausserordentlichen Leiden ein Gegenstand der Aufmerksamkeit nicht blos für die Menschen, sondern auch für die Engel. Damit stimmt überein, wenn Offenb. 8, 3 ff. ein einzelner, 5, 8. die Engel überhaupt als Vermittler der Gebete der Gläubigen, als Werkzeuge, welche diese Gebete hin vor den göttlichen Thron, sowie die Antworten Gottes auf dieselben zurückbringen,[1] eingeführt werden. Denn haben wir es

---

[1] „Der Engel übt die Funktion einer Mittelsperson, מליץ Hi. 33, 23. In V. 3 und 4. hat er die *Gemeinde* repräsentirt und ihre Anliegen vor Gott gebracht. Hier (V. 5.) genügt er der *zweiten* Seite seiner Stellung. Er vermittelt die *göttliche Antwort* auf das Gesuch der Gemeinde. Er wirft im Auftrage Gottes Feuer auf die Erde hinab. Nach Joh. 1, 52: „Von nun an werdet ihr den Himmel offen sehen, und die Engel Gottes hinauf und herabfahren auf des Menschen Sohn“ (vgl. 1 Mos. 28, 12.) steigen die Engel von Christo im Stande der Erniedrigung, und ebenso also auch von seiner streitenden Kirche, zuerst

auch, was diese beiden Stellen betrifft, mit einer bildlichen Darstellung zu thun, so wäre doch eben diese in solcher Art nicht möglich gewesen, wenn nicht die innigste Gemeinschaft zwischen den himmlischen Heerschaaren und der Kirche auf Erden als feststehend vorausgesetzt würde.[1] Für dieselbe Anschauung spricht, wenn Christus im Gleichniss den Uebergang der Menschen an den Ort der Seligen durch Engel vermittelt werden lässt (Luc. 16, 22.).[2] Endlich erscheinen die Engel auch als Vermittler der einzelnen Geistesgaben, als die Organe des heiligen Geistes, durch welche und in welchen dieser sich den einzelnen Gläubigen mittheilt und in ihnen verschiedenartige Kräfte hervorruft. Der Eine Geist Gottes wird gedacht als in eine Vielheit einzelner Geister, die alle in ihm beschlossen sind, sich zerspaltend, als durch eine Vielheit creatürlicher Geister sich wirksam erweisend. So wird die Gabe der Prophetie, nachdem sie kurz vorher (1 Cor. 12, 8—11.) so wie alle übrigen Charismen als eine Wirkung des Einen κ. ε. sogenannten heiligen Geistes dargestellt worden war, 1 Cor. 14, 32. vergl. V. 12. nach ihren verschiedenen Erscheinungsweisen verschiedenen Geistern zugeschrieben, welche „Geister der Propheten“ (πνεύματα προφητῶν) genannt werden (so auch Offenb. 22, 6.), unter denen wir uns nur creatürliche Geister, die im Dienste des Geistes Gottes stehen, denken können.[3] Dieselbe Anschau-

---

auf, die Anliegen und Gebete vor Gottes Thron bringend, dann steigen sie herab und bringen die Erhörung und die Hülfe und die Rache über die Feinde.“ (Hengstenb. a. Schr. I. S. 446.).

[1] Vergl. *Hengstenb.* a. Schr. I. S. 442.

[2] Die Vorstellung von Engeln, welche die Verstorbenen nach dem Ort ihrer Bestimmung geleiten, findet sich weiter ausgebildet in den späteren jüdischen Schriften, sowie in den neutest. Apokryphen (*hist. Josephi fabr. lign. c. XIII.* u. *XXII.* — *Acta Philippi* 31. b. *Tischendorf*, *Acta apostolorum apocrypha p.* 88.) Vergl. darüber auch *Hofmann*, das Leben Jesu nach den Apokryphen S. 271 u. 283.

[3] So versteht die Stelle auch *Rückert*, vergl. s. Comment. zum 1. Br. an d. Corinth. S. 382: „πνεύματα προφητῶν sind nicht die eignen Geister oder Seelen der Propheten, sondern es sind die Geister, welche sie empfangen haben, und wodurch sie Propheten sind, in den Plural gesetzt, wiefern das Eine vor-

ung tritt hervor im 1. Briefe Johannis, woselbst der Apostel darauf aufmerksam macht, dass nicht alle Prophetie von guten Geistern, von Geistern Gottes, gewirkt werde. Es gebe auch eine Pseudoprophetie, welche Wirkung des Antichrist, des Satan, sei, wie denn schon jetzt viele falsche Propheten wirklich aufgetreten seien (vergl. *πνεῦμα πύθωνος* Apost. 16, 16. Offenb. 16, 13.). Darum ermahnt er, nicht jedem Geiste ohne Weiteres zu glauben, sondern zuvor die Geister der Propheten zu prüfen, ob sie wirklich aus Gott seien. Als Kriterium, woran man erkennen könne, ob ein Geist von Gott sei oder nicht, nennt er das Bekenntniss derer, in welchen er sich wirksam erweist. Nur wenn der Prophet an die Erscheinung Christi glaubt, bekennt, dass Christus wirklich im Fleische erschienen sei, sei eine Bürgschaft vorhanden, dass ein *göttlicher* Geist die Prophetie in ihm wirke. Vergl. damit auch Offenb. 1, 1. 17, 1. 7. 15. 19, 9. 21, 9. 22, 1. 6. 16., wonach ebenfalls ein einzelner Engel es ist, dessen sich Christus bedient, um den Johannes aus dem Zustande des gewöhnlichen wachen Bewusstseins in den Zustand der Exstase zu versetzen, um ihm das geistige Auge zu öffnen, ihn zur Wahrnehmung dessen geschickt zu machen, was ihm gezeigt

---

waltende *πν.* sich gleichsam vertheilt hat unter die Mehrern, so dass bei aller Einheit von jenem doch jeder Prophet sein eignes *πν.* hat." Andere, wie *Erasmus*, *Flatt*, *de Wette* verstehen unter den *πνεύματα προφητῶν* „Wirkungen des göttlichen Geistes in den Propheten", „Erregungen, Begeisterungen." Allein das hätte durch *πνευματικά* ausgedrückt werden müssen vergl. 12, 1. 14, 1. Ebenso unrichtig ist es mit *Meyer* und *Osiander* an die eignen vom heiligen Geiste erfüllten Geister der Propheten zu denken, eine Erklärung, die auch *Hengstenberg* (Comment. zur Offenb. Joh. II. 2. S. 63.) sich aneignet: „Gott hat, wie alle Menschengeister (vergl. 4 Mos. 16, 22. 27, 16.), so auch namentlich die Geister der Propheten, d. h. den Geist *jedes einzelnen Propheten*, vergl. 1 Cor. 14, 32., in seiner Hand. — Der Geist des Propheten ist der Geist der Weissagung, der auf ihm ruht vergl. 19, 10. Es ist *ein* Geist, von dem alle Propheten getrieben werden, 1 Petr. 1, 11. 2 Petr. 1, 21. Die einzelnen Propheten aber haben nach dem Maasse des Geistes, der ihnen verliehen worden, jeder seinen Geist." Diese Erklärung ist schon darum unzulässig, weil, wie V. 14 ff. ausdrücklich bemerkt wird, gar nicht das *πνεῦμα*, sondern der *νοῦς* das menschliche Organ ist, welches bei den Propheten thätig ist.

werden soll. Vergl. auch 2 Mos. 32, 34. Dan. 8, 16. 17. 9, 21. 10, 10. 16. Sach. 1, 9.

§. 127.

Der Dienst der Engel bezieht sich ebensowohl auf *einzelne Individuen* (vergl. z. B. Matth. 4, 6. 18, 10. Apost. 12, 15.), als auf grössere *Gemeinschaften* (Offenb. 12, 7. Jud. 9. 1 Cor. 8, 5. 10, 20.). Was den Dienst derselben hinsichtlich einzelner Individuen betrifft, so sind es nach Matth. 4, 6. 18, 10. vorzugsweise die Frommen, die der besondern schützenden Obhut der himmlischen Heerschaaren sich erfreuen. In der ersteren dieser beiden Stellen heisst es in Beziehung auf die Frommen, dass Gott seinen Engeln Auftrag gebe, sie auf Händen zu tragen, damit sie ihren Fuss nicht an einen Stein stossen (Ps. 91, 11 f.); und in der zweiten sagt Jesus in Bezug auf die Geringsten seiner Gläubigen, dass ihre Engel alle Zeit das Angesicht seines Vaters im Himmel sehen. Auch hier, wo unter den μικροί nicht Kinder,[1] sondern überhaupt die äusserlich Unbedeutenden, Geringfügigen unter den Gläubigen, wie z. B. die Kinder, zu verstehen sind (vergl. V. 6 und 14. 10, 42. Luc. 9, 46. Offenb. 11, 18. 19, 5.),[2] wird also darauf hingewiesen, wie das Reich Gottes auf Erden in allen seinen einzelnen Gliedern, auch den äusserlich nicht hoch stehenden, unter der besondern schützenden Obhut der himmlischen Heerschaaren stehe, so dass es gefährlich sei, irgend einen derselben zu verachten oder zu vernachlässigen, weil er einen habe, der darum bei Gott Klage führen könne und werde.[3] Damit stimmt denn zusammen, wenn Apost. 12, 15. von einem Engel des Petrus die Rede ist. Besonders ist es aber Christus selbst, der im N. T. als in einem fortwährenden engen Zusammenhange mit der Geisterwelt stehend erscheint. Dafür sind nicht nur Stellen wie Matth. 4, 11. Mc. 1, 13. anzuführen oder Luc. 22, 43., wo von einer einzelnen En-

---

[1] So z. B. *de Wette* und *Meyer* in ihren Comment.

[2] So auch *Hengstenberg*, a. Schr. I. S. 580.

[3] Vergl. *Hofmann*, Schriftbew. I. S. 300.

gelerscheinung gesprochen wird, oder der Ausspruch Jesu Matth. 26, 53., sondern namentlich die Stelle Joh. 1, 52., wo Jesus bei Eröffnung seines Lehramtes dem Nathanael und den übrigen um ihn versammelten Jüngern sagt, dass sie von nun an den Himmel geöffnet und die Engel Gottes auf- und niedersteigen sehen würden zwischen des Menschen Sohn und dem Himmel,[1] eine Anschauung, die auch der Centurio in seinen an Jesus gerichteten Worten (Matth. 8, 9.) voraussetzt, in denen er nichts Anderes sagen will, als dass, wie ihm selbst die Soldaten, so Christo unsichtbare Geistesmächte zu Gebote stehen, an die er nur ein Wort zu richten habe, um auch in der Ferne grosse Wirkungen hervorzurufen.

Sowie nun die einzelnen Glieder des Reiches Gottes nach dem N. T. unter besonderer Obhut der Engelwelt stehen, so spricht das N. T. dasselbe auch in Beziehung auf grössere Gemeinschaften als solche aus. Es kann freilich jetzt als entschieden betrachtet werden, dass nicht hierher gehört, wenn in der Offenb. 1, 20 ff. von den 7 Engeln der 7 Gemeinden die Rede ist, denn unter diesen 7 Engeln können nicht höhere geistige Wesen, denen die Obhut über diese Gemeinden anvertraut ist,[2] verstanden werden, sondern wir haben an Menschen, die Vorsteher dieser Gemeinden, zu denken, die darum hier als Engel bezeichnet werden, weil sie wie die wirklichen Engel von Gott bestellt, als Gottes Boten und Be-

---

[1] „Nicht als Symbol der ununterbrochenen Offenbarung Gottes im Gegensatz zu ihrer anderweitigen Fassung in der Schrift als realer persönlicher Wesen sind sie hier gefasst, wie Lücke gemeint I. S. 459, nicht als allgemeines Bild, wie Bg.-Crus. behauptet; sondern wie überall als die persönlichen Kräfte des mannichfaltig wirkenden Gottesgeistes: eine Vielheit, welche, um mit Worten des Schriftbeweises zu reden, im Geiste Gottes beschlossen ist. — In dieser Mannichfaltigkeit seiner innerweltlichen Thätigkeit durch die Geistervielheit aber ist er in steter Hin- und Wiederbewegung zwischen Gott und der Welt. Darum das *ἀναβαίνειν καὶ καταβαίνειν*. *᾿Αναβαίνειν* steht voran; denn Gottes Geist ruht bereits auf ihm; also von ihm aus geht seine Bewegung." (Luthardt, a. Schr. I. S. 348 f.).

[2] So z. B. Bretschneider, Winer (bibl. Reallex.), Lutz (bibl. Dogmat. S. 84), Züllig und de Wette zu d. St., Lücke, Einleitung in die Offenbarung Joh. 2. Aufl. S. 741.

auftragte in der Gemeinde wirksam sind, mag man nun mit Hengstenberg[1] an das Vorsteherthum als solches, die gesammte Vorsteherschaft zu *einer* idealen Person zusammengefasst, denken, eine Deutung, die darum nicht wahrscheinlich ist, weil dann nicht wohl von dem Weibe des Einen Engels die Rede sein würde, oder an einzelne bestimmte Männer. Wohl aber gehört hierher, wenn auch im N. T. von einem Engel die Rede ist, von welchem vorausgesetzt wird, dass ihm die specielle Sorge für *das Volk Israel* anvertraut sei, und nicht weniger, wenn das N. T. das Vorhandensein geistiger Mächte, welche in den *heidnischen Nationen* walten, voraussetzt. Als der Engel, dem die besondere Obhut über das Volk Israel anvertraut ist, erscheint nämlich im N. T. ebenso als im A. der Engelfürst *Michael.*[2] Es wird diess zwar im N. T. nicht ebenso klar und deutlich ausgesprochen, als z. B. Dan. 10, 13. 21. 12, 1. vergl. Josua 5, 13—15.[3] aber doch vorausgesetzt in den Stellen Offenb. 12, 7. Jud. 9. Die letztere Stelle bezieht sich offenbar auf das Deut. 34, 6. erzählte Faktum, dass Gott den Moses selbst begraben und Niemand von seinem Grabe etwas erfahren habe, was Judas der traditionellen Deutung gemäss so versteht, als habe Gott den Moses, der bei Lebzeiten das volle Wesen Gottes zu schauen gewürdigt worden war, ohne zu sterben, auch nachdem er gestorben war, den gewöhnlichen Folgen des Todes, der Auflösung und Verwesung, welche Satan über die Menschen zu verhängen pflegt, entzogen. Dass nun dieses der Gewalt des Satan Entziehen in diesem Falle gerade dem Erzengel Michael zugeschrieben wird, lässt sich nur daraus erklären, dass Michael

---

[1] A. Schr. Bd. I. S. 153.

[2] Freilich stimmt damit das Buch Henoch nicht ganz überein, nach welchem Michael die Aufsicht über die Nationen überhaupt hat vergl. c. 20: *Michael, unus ex sanctis angelis, qui [praefectus] humanae virtuti, nationibus imperat.*“ Vergl. *Sophronii orat. de angelorum excellentia Biblioth. PP. Max. T. XII. p.* 210, wo Michael *princeps super omne genus humanum constitutus* genannt wird.

[3] Vergl. *Targum* zu *Cant.* 8, 9. מיכאל רבהון דישראל und 1 Mos. 32, 24. 38, 25.

als Schutzherr des Volkes Israel angesehen wird, denn es galt hier eine Angelegenheit, die das Volk Israel als solches anging. Moses kommt nämlich hier nicht als Privatperson in Betracht, sondern als Vertreter des Volkes Israel bei dem Bunde, den Gott mit diesem Volke geschlossen. Um dieser seiner Stellung willen, wird Moses selbst als unter dem besondern Schutze des Erzengel Michael stehend angeschaut, daher dieser sich um des Moses willen in einen Kampf mit dem Satan einlässt. Aehnlich verhält es sich mit der Stelle Offenb. 12, 7., welche ebenfalls nur dann ein richtiges Verständniss gewährt, wenn man den Engel Michael als den speciell in dem israelitischen Volke waltenden Engelfürsten erkennt.[1] Endlich kann nicht geleugnet werden, dass 1 Cor. 8, 5. 10, 20. (vergl. *LXX Deut.* 32, 8. 9.[2] 17. Ps. 96, 5. 106, 37. Baruch 4, 7.) über die heidnischen Völker höhere geistige Mächte waltend vorausgesetzt werden, geistige Mächte, welche das N. T. sogar mit dem Namen *θεοί* zu benennen nicht ansteht (1 Cor. 8, 5.), womit es einräumt, dass dem heidnischen Cultus eine gewisse Wahrheit zu Grunde liege, dass die von den Heiden verehrten Götter nicht schlechthin nichts, nicht blosse Phantasiegebilde, seien, sondern Realitäten, wirkliche geistige Mächte, wenn gleich ganz andere Mächte, als von den Heiden angenommen wird.[3]

---

[1] Vergl. über die Stelle die treffenden Bemerkungen von *Hofmann*, a. Schr. I. S. 296.

[2] *Ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη οὓς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδάμ, ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ. Καὶ ἐγενήθη μέρις κυρίου λαὸς αὐτοῦ Ἰακώβ, σχοίνισμα κληρονομίας αὐτοῦ Ἰσραήλ.* Vergl. auch Jonath. 1 Mos. 11, 7. Philo, Opp. II. 242.

[3] Aus der obigen Darstellung geht hervor, dass die Ansicht von besonderen Schutzengeln, denen Gott das Wohl von Völkern, Gemeinschaften und Individuen anvertraut habe, wirklich im N. T. enthalten ist. Anders *Twesten*, Dogmat. II. 1. S. 346 ff. — Weiter ausgebildet finden wir die Vorstellung von solchen Schutzengeln in den apokryphischen Schriften des N. T. Vergl. *Hist. de nat. Mariae c.* 3: *ego sum angelus, qui a deo datus sum tibi custos*, und *Hist. Josephi fabri lignarii c.* 13: „*Neque facies angeli mihi ad custodiam inde a formationis meae die designati aversa sit a me.*“ Vergl. Jonath. 1 Mos. 33, 10. 35, 10. 48, 16. *van Dale, de idolol. c.* 9. *p.* 167 *sq.* *Schmidt, hist. dogm. de angelis*

2) *Die bösen Engel.*[1]

A. Ursprung des Bösen in der Engelwelt.

§. 128.

Das N. T. setzt das Böse in der Engelwelt voraus, ohne sich über den Ursprung desselben zu erklären. Nirgends im N. T. ist von einem Sündenfalle der Engel die Rede. Man hat zwar mehrere neutestamentliche Stellen, nämlich Joh. 8, 44. 1 Tim. 3, 6. Jud. 6. und 2 Petr. 2, 4.[2] auf einen solchen bezogen. Allein ein näheres Eingehen in den Zusammenhang dieser Stellen zeigt, dass jene Deutung auf einem Missverständniss beruht.

Was zunächst die Stelle Joh. 8, 44. betrifft, in der speciell von dem Fall des *Teufels* die Rede sein soll, so liegt die Unmöglichkeit dieser Deutung klar zu Tage. Diejenigen, welche die Stelle in diesem Sinne deuten zu müssen glauben, erklären die Worte ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν in einer doppelten Weise, *entweder:* indem sie ἕστηκεν in perfektischer Bedeutung fassen: „er hat nicht in der Wahrheit bestanden, ist aus der Wahrheit entfallen, hat die Wahrheit, welche einst sein Besitzstand war, verlassen.“ So schon die *Vulgata* und *Augustinus* (*de civitate dei* 11, 13.); in neuerer Zeit z. B. *von Cölln*, bibl. Theol. II. S. 71, *Lutz*, bibl. Dogm. S. 131, *Sander*, Comment. zu d. Br. Joh. S. 191, *Martensen*, Dogm. §. 105. *Oder:* indem man ἕστηκε präsentisch und zwar in der Bedeutung *bestehen, beharren* nimmt: „er bestehet, beharret nicht in der Wahrheit, seines Bleibens ist nicht im Elemente der Wahrheit, sondern er befindet sich in einem fortwährenden Falle.“ So *Lücke, de Wette, Meyer* (1. Aufl.), z. d. St. Beide Erklärungen sind jedoch unhaltbar, die erstere, weil ἕστηκε niemals

---

tutelaribus in Illgens Denkschr. I. 24 ff. *R. Hofmann*, d. Leben Jesu nach den Apokr. S. 269 f.

[1] Vergl. *J. F. Winzer, de daemonologia in ss. libr. proposita* 1812. — *Schmidt*, Fragmente über die N. T. Dämonologie (Biblioth. f. Krit. und Exeg. I. S. 536 ff.).

[2] So *Twesten*, Dogm. II. 1. S. 332. — *Lutz*, a. Schr. S. 129. — *Martensen*, Dogm. §. 105. — Die beiden letzteren Stellen deutet in diesem Sinn auch *Beck*, a. Schr. S. 252 ff.

die Bedeutung des *Perfectum*, sondern immer die des *Praesens* hat, die zweite aber sowohl um des dann in der Stelle ausgesprochenen unpassenden Gedankens als auch um der Unmöglichkeit der dem Worte ἕστηκεν beigelegten Bedeutung willen. Wäre der Sinn: „In dem Elemente der Wahrheit ist seines Bleibens nicht, sondern er fällt fortwährend aus der Wahrheit,“ so würde der Gedanke vorausgesetzt, dass der Teufel noch jetzt fortwährend in der Wahrheit als seinem Elemente lebe. Wie wäre sonst ein fortwährendes Herausfallen aus derselben denkbar? Allein das eben ist ein unbiblischer Gedanke, indem überall sonst im N. T. der Satan als ein in der Sünde und Bosheit *vollendeter* Geist erscheint, der mit dem Elemente der Wahrheit jetzt gar nichts mehr zu thun hat, dessen Abwendung von Gott zu völligem Abschluss gekommen ist.[1] Sodann spricht dagegen die Bedeutung von ἑστηκέναι: ἑστηκέναι ἐν τόπῳ schliesst keineswegs, wie *Fritzsche*[2] meint, an sich den Begriff des *Feststehens* und *Beharrens* ein, wie denn auch in den Stellen, auf welche sich der genannte Theolog beruft, nämlich Röm. 5, 2. 1 Cor. 15, 1. 2 Cor. 1, 24. 1 Petr. 5, 12., dieser Begriff nicht in dem Worte enthalten ist. Es heisst vielmehr hier, wie sonst immer, nichts Anderes als *stehen*. Den Begriff des *Feststehens* und *Beharrens* kann es nur durch den Zusammenhang erhalten, wie diess z. B. Eph. 6, 13., keineswegs aber an unsrer Stelle der Fall ist. An unsrer Stelle steht ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν gegenüber dem οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. Das Erstere wird aus dem Zweiten als nothwendige Folge abgeleitet. Der Gedanke ist: „er steht nicht in oder auf der Wahrheit, die Wahrheit ist nicht das Fundament oder das Element seines Seins, weil Wahrheit nicht in ihm ist d. h. weil Wahrheit ihm *innerlich* fremd ist, lebt er auch nicht in dem *Gebiete* der Wahrheit.“[3]

---

[1] Vergl. den folg. §.

[2] Comment. zu Röm. 5, 2. Bd. I. S. 255.

[3] Aehnlich *Hofmann*, a. Schr. I. S. 371: „Es heisst von dem Teufel, dass die Wahrheit, dieser Inbegriff aller wesentlichen Güter, sein Besitzstand nicht ist, weil Wahrheit, dieser Inbegriff aller wesentlichen Tugend, ihm nicht einwohnt.“

Nicht ohne Grund steht bei *ἀλήθεια* das erste Mal der Artikel, das zweite Mal nicht. Der Grund ist: weil das erste Mal die in *concreto* gegebene, bestehende Wahrheit gemeint ist: *das Reich, das Gebiet der Wahrheit,* das zweite Mal die subjective Wahrheit, die Wahrheit als *Tugend.* Aus dieser Erörterung geht hervor, dass die Stelle Joh. 8, 44. nicht von einem Sündenfalle des Teufels redet, sondern diesen Fall voraussetzt, und nur von dem Charakter des Teufels spricht.[1]

Ebenso wenig darf mit *Baumgarten-Crusius*[2] und den meisten Exegeten[3] die Stelle 1 Tim. 3, 6. hierher gezogen werden, aus welcher man zu beweisen sucht, dass Selbstüberhebung, Stolz, Hochmuth (*τυφωθείς*) das eigentliche Vergehen des Satan sei, um dessen willen er dem göttlichen Gericht verfallen sei. So erklärt diese Stelle z. B. *Heydenreich:*[4] „Kein Neuling im Christenthume soll zum Bischofsamte erhoben werden, damit eine so schnelle Erhebung ihn nicht übermüthig mache und aufblähe, und der Uebermuth ihm dann Strafe zuziehe, wie dem aus Hochmuth gefallenen Satan; *tale judicium, in quod etiam diabolus incidit* (*Hieron. in eccl.* 2)." „Hochmuth brachte den Satan zu Fall und zog ihm Strafe zu (Br. Jud. V. 9; *ἡ ὑπερηφάνεια αὐτὸν κατέβαλεν εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς Ἀβύσσου, Athanas. de virginit.; κατηνέχθησαν ὁ διάβολος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ, μεῖζον τῆς ἀξίας φρονήσαντες, Chrysost. homil.* 22. *in Genes.; sola superbia lapsus est Diabolus, Augustin. in ps.* 58.). Einen gleichen Hochmuth könnte die ehrenvolle Auszeichnung, die ihm durch frühere Beförderung zu der Würde eines Vorstehers christlicher Gemeinen zu Theil würde, bei dem Neophyten erzeugen, ihn stolz machen und ihn stürzen, *εἰς τὴν καταδίκην τὴν αὐτήν, ἣν ἐκεῖνος* (*ὁ διαβ.*) *ἀπὸ τῆς ἀπονοίας ὑπέμεινε. Chrysost.*" Indessen haben schon *Heumann, Matthies* und *Huther* erkannt, dass diese Erklärung unzulässig sei. Ihr steht, wie *Huther*[5] richtig sagt, zu be-

---

[1] So auch *Baumg.-Crus.*, bibl. Theol. S. 298.

[2] Bibl. Theol. S. 297. — [3] Auch *Heydenreich, de Wette, Leo.*

[4] Erklärung der Pastoralbr. I. Bd. S. 180 ff.

[5] Kr. ex. Handb. üb. d. Brr. an Tim. u. Tit. S. 123 f.

stimmt der folgende Vers, wo διαβόλου nothwendig als subjectiver Genitiv gefasst werden muss, entgegen. „Der Grund, warum hier der Genitiv anders genommen werden soll, liegt offenbar in dem Worte κρίμα, wie die Bemerkung *Bengels: diabolus potest opprobrium inferre, judicium inferre non potest; non enim judicat, sed judicatur* zeigt. Das κρίμα denkt man, mag man es nun als *vox media* oder = κατάκριμα, καταδίκη, τιμωρία fassen, kommt Gott zu und nicht dem Teufel. Aber eben darin hat man Unrecht, das κρίμα des Teufels mit dem κρίμα Gottes zu parallelisiren. Diess darf natürlich ebenso wenig geschehen, wie mit dem κρίμα, das ein Mensch über den andern hält.“ „Nur wenn der fragliche Ausdruck von einer That des Fürsten der dem Reiche Gottes widerstrebenden Welt verstanden wird, tritt der Zusammenhang des folgenden Verses mit diesem Verse, wie er durch δὲ angedeutet ist, in ein klares Licht.“

Anders verhält es sich mit den beiden andern Stellen, in denen man Hindeutungen auf den Sündenfall der bösen Engel gefunden hat, den Stellen Jud. 6. und 2 Petr. 2, 4. Was diese betrifft, so ist allerdings zuzugeben, dass sie von einer einzelnen einst in der Engelwelt begangenen schweren Versündigung handeln, aber 1) handeln sie sicher nicht von einem Vergehen *der gesammten von Gott abgefallenen Engelwelt*, sondern von einem Vergehen einzelner bestimmter Engel, 2) nicht von *dem Sündenfalle*, nämlich dem der menschlichen Geschichte vorangegangenen, durch welchen jene Engel aus dem Stande der Unschuld herausgefallen, sondern von einer einzelnen, besondern, in die menschliche Geschichte hineinfallenden, Sünde und in deren Folge eingetretenen Bestrafung solcher Engel, die bereits gefallen waren und durch die erwähnte Sünde nur von Neuem ihre sittliche Verworfenheit offenbarten. Da es jetzt zimlich allgemein anerkannt ist, dass beide Stellen auf das 1 Mos. c. 6. erzählte Ereigniss zurücksehen,[1] so ergibt

[1] Dafür dass die Stelle Jud. 6. auf 1 Mos. 6. zurückblickt, sprechen so schlagende Gründe, dass in neuerer Zeit diese Beziehung fast allgemein anerkannt worden ist. Uns scheinen für diese Deutung namentlich folgende

sich dieses Resultat von selbst, indem nach dem N. T. der Sündenfall Adams das Böse in der Engelwelt schon zur Vor-

Gründe zu sprechen: 1) Judas bedient sich V. 6. hinsichtlich der hier erwähnten Engel ziemlich derselben Ausdrücke, deren das Buch Henoch sich bedient, da wo es (sich beziehend auf Gen. c. 6. V. 2.) von jenen Engeln redet, die nach der Sage mit den Töchtern der Menschen in eine geschlechtliche Verbindung traten, vergl. die Worte Jud. 6: *ἀγγέλους τοὺς μὴ τηρήσαντες τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν, ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον* mit Hen. 12, 5: „Da sprach der Herr zu mir: Henoch, Schreiber der Gerechtigkeit, gehe hinweg, verkündige den Wächtern des Himmels, welche verlassen haben den hohen Himmel und ihre ewige Behausung und mit Weibern sich befleckt haben.“ 15, 2: „Warum habt ihr verlassen den hohen und heiligen Himmel und habt gelegen bei Weibern?“ 63: „Diess sind diejenigen Engel, welche herabstiegen vom Himmel auf die Erde“ u. s. w. vergl. c. 85. Da nun der Brief Judä V. 14. ausdrücklich das Buch Henoch citirt, auch sonst in dem Briefe mehrfach Anspielungen auf jenes Buch vorkommen, vergl. z. B. Jud. V. 8. *κυριότητα ἀθετοῦσι, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν* mit Hen. 6, 4: „ihr widerstrebt und verlästert seine (Gottes) Grösse und übelwollend sind die Worte in eurem befleckten Munde gegen seine Majestät; 14, 4: „kein Engel vermochte hindurchzudringen, zu schauen das Antlitz desselben, des Herrlichen und Strahlenden;“ 26, 2: „hier sollen versammelt werden alle, welche ausstossen mit ihrem Munde ungeziemende Reden gegen Gott und widrige Dinge sprechen von seiner Herrlichkeit“ (vergl. Huther zu d. St.), so ist es im höchsten Grade wahrscheinlich, dass er auch V. 6. sich an dieses Buch anschliesst. 2) *Τούτοις* V. 7. bezieht sich am natürlichsten auf die V. 6. erwähnten Engel zurück (vergl. Herder, Schneckenburger, de Wette, Huther z. d. St.). Ist diess der Fall, dann werden jene Engel ausdrücklich bezeichnet als *ἐκπορνεύσαντες καὶ ἀπελθόντες ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας*. 3) Die Worte *μὴ τηρήσαντες τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν, ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον* können unmöglich den allgemeinen Gedanken des Abfalls von Gott, des Sündigens, ausdrücken, man kann nicht sagen, dass *abfallen von Gott* und seine *Behausung verlassen* für einen Engel identisch sei, so dass dieses ohne Weiteres zur Bezeichnung jenes gesetzt werden konnte. Schon desshalb ist nothwendig anzunehmen, dass der Verfasser eine einzelne bestimmte Sünde durch jenen Ausdruck, nicht aber den Begriff des Abfalls überhaupt, ausdrücken wollte. 4) Die Beziehung der Stelle auf 1 Mos. c. 6. ist an sich gar nicht unwahrscheinlich, da sich erweisen lässt, dass die dann im Brief Judä der Stelle 1 Mos. c. 6. gegebene Deutung zur Zeit Christi überhaupt die verbreitetste war. Denn sie findet sich ausser im Buche Henoch auch bei Josephus und Philo, ebenso bei den Schriftstellern der ersten christlichen Jahrhunderte (Justin, Clemens Alex., Tertull. Cypr. Ambros.) und bei den meisten Rabbinen. 5) Wollten wir nicht annehmen, dass hier von jenem einzelnen besondern Vorfall die Rede sei, sondern von dem Fall des Teufels und seiner Engel überhaupt, so würde die Stelle in Widerspruch treten mit der sonstigen neutesta-

aussetzung hat (vergl. Joh. 8, 44: ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ ἀρχῆς — ὁ πατὴρ τοῦ ψεύδους und Offenb. 12, 9. 14f. 20, 2. Matth. 13, 39: ὁ σπείρας τὰ ζιζάνια). Dass aber nicht an einen damals erst geschehenen Fall bis dahin guter Engel zu denken ist, folgt schon aus der Anschauung, die das N. T. von dem Wesen der guten Engel als solcher hat, indem es sie nicht nur für *vollendete und darum reine Geister* erklärt, für die also eine Versuchbarkeit durch die σάρξ gar nicht mehr möglich ist, sondern auch die Möglichkeit eines geschlechtlichen Verhältnisses für sie ausdrücklich ausschliesst vergl. Matth. 22, 30. Luc. 20, 35f.[1]

---

mentlichen Anschauung, nach welcher auch die gefallenen Engel bis zum jüngsten Gericht nicht im Tartarus, sondern im Himmel ihre Wohnstätte haben, vergl. darüber §. 133.

In der entsprechenden Stelle 2 Petr. 2, 4. leuchtet freilich nicht ebenso klar und deutlich aus dem Zusammenhang hervor, dass ihr Verfasser auf 1 Mos. c. 6. zurückblicke. Dass diess jedoch wirklich geschieht, geht einmal aus der offenbaren Verwandtschaft der Stelle mit Jud. 6., sodann ebenfalls daraus hervor, dass sonst dieser Vers mit der sonstigen neutestamentlichen Anschauung hinsichtlich des Aufenthaltsortes der gefallenen Engel in Widerspruch treten würde.

[1] Auch *Dietlein* zu 2 Petr. 2, 4. meint, dass der Verf. des 2 Briefes Petri unter jenen ἄγγελοι ἁμαρτήσαντες schon gefallene Engel verstehe, er weicht jedoch darin von uns ab, dass er den Petrus nicht nur an *einige* am Ende des ἀρχαῖος κόσμος gefallene Engel, sondern an die *Gesammtheit* der gefallenen Engel *überhaupt* denken lässt. Der fehlende Artikel beweise nichts dagegen, wie das Fehlen des Artikels auch bei ἀρχαῖος κόσμος hinlänglich beweise. Vielmehr zeige gerade diess, dass Petrus an die damals gefallenen Engel als den Inbegriff der gefallenen Engel überhaupt denke. Petrus betrachte demnach den Abfall der Engel als einen ebenso eine Entwickelungsgeschichte durchlaufenden, wie diess bei den Menschen der Fall sei, und setze voraus, dass derselbe erst gleichzeitig mit der noachischen Fluth zum Abschluss gekommen sei. Diese Ansicht ist jedoch desshalb verwerflich, weil sie nur bei der Annahme festgehalten werden kann, dass der 2 Brief Petri mit der sonstigen neutestamentlichen Anschauung hinsichtlich der Engel in Widerspruch stehe, indem die übrigen neutestamentlichen Stellen, wie unten nachgewiesen werden wird, voraussetzen, dass die bösen Engel bis zur schliesslichen Entscheidung durch das jüngste Gericht, durch welches sie der Hölle werden übergeben werden, im Himmel ihre Wohnung haben. Einen solchen Widerspruch anzunehmen, ist jedoch gar nicht nothwendig, da uns die Stelle gar nicht dazu zwingt, an die Gesammtheit der bösen Engel zu denken.

Aus dieser Darstellung geht denn hervor, dass das N. T. von einem Sündenfalle der Engelwelt ausdrücklich nichts sagt.[1] Dass es dessenungeachtet einen solchen voraussetzt, dass ihm also die Ansicht von dem Dasein eines ursprünglich bösen, von uran Gott entgegengesetzten, Wesens nicht zugeschrieben werden dürfe, versteht sich von selbst. Abgesehen davon, dass keine einzige Stelle des N. T. (auch nicht 1 Joh. 3, 8—10. und Joh. 8, 44.) eine solche Ansicht begünstigt[2], folgt das Entgegengesetzte einmal aus der neu-

---

[1] Desto mehr sprechen von dem Falle des Teufels die rabbinischen Schriften, vergl. z. B. *Pirke Elieser c.* 13. *Bereschit Rabba Mosis Haddarschan* zu *Gen.* 5, 5. Andere Stellen sind angeführt bei *Gfrörer*, Jahrh. d. Heils I. S. 390 ff.

[2] Diess gegen *Frommann*, welcher in s. Johann. Lehrbegr. S. 335. die Lehre von einem Fall des Satan für überhaupt *nicht schriftgemäss* erklärt und die Ansicht ausspricht, dass wenigstens der Apostel Johannes den Satan für ein *ursprünglich böses* Wesen, nicht für einen anfangs guten, dann aber gefallenen, Engel gehalten habe, womit *Hilgenfeld*, das Evang. u. d. Briefe Joh. nach ihrem Lehrbegriffe dargestellt Halle 1849. S. 177. sich einstimmig erklärt („Das Wesentliche dieser Lehre concentrirt sich in den beiden Bestimmungen, dass er ein *von Hause aus*, *von Grund aus*, *böses Wesen* ist, und dass seine Bosheit eben in dem wissentlichen Widerstreben gegen das Gute besteht."). Frommann beruft sich zum Beweise auf die beiden Stellen 1 Joh. 3, 8—10. und Joh. 8, 44. Die erstere sei nur dann verständlich, wenn man den Ausdruck *ἀπ' ἀρχῆς* absolut fasse „von einem originalen und ursprünglichen Einwohnen der Sünde in dem Teufel, so dass dieselbe in ihm nicht erst einen Anfang zu nehmen brauchte." Die Schlussreihe sei nämlich folgende: „Wer aus Gott geboren ist und den in ihn eingepflanzten göttlichen Keim zur Entwickelung gebracht hat, der *kann*, indem er so zu einem Kinde Gottes geworden ist, gar nicht sündigen (V. 9). Wer also sündigt, der kann nicht aus Gott geboren sein und sich nicht dem Einfluss des göttlichen Lichts in ihm hingegeben haben, sondern der muss ein fremdes Lebens-Element in sich aufgenommen haben, welches in einem *ursprünglich* bösen Principe, d. h. dem Teufel, seinen Sitz hat (wie der göttliche Keim in einem ursprünglich guten, d. i. in Gott, wohnt), so dass er, indem er von dem Teufel beseelt ist (*ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν*), ein Kind desselben wird." Damit stimme überein der Ausspruch Christi Joh. 8, 44., wo Jesus, nachdem er ausgesprochen, dass der Teufel Menschenmörder von uran sei, durch die darauffolgenden Worte zeige, worin diese Eigenschaft des Teufels begründet sei: „Es ist nämlich der Teufel seinem Wesen nach ein Lügner und der Urheber der Lüge (*ψεύστης καὶ πατὴρ τοῦ ψεύδους*). Daher offenbart er sein eigenstes inneres Wesen (*ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ*), wenn er sich als Lügner offenbart. Wegen dieses ihm wesentlich ein-

testamentlichen Gottesidee, nach welcher nur Gutes und Vollkommenes von Gott kommt (Jak. 1, 17.), jedes Einzelne als Geschöpf des allein guten Gottes in seiner Art gut ist (1 Tim. 4, 4.: πᾶν κτίσμα θεοῦ καλὸν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον), böse geschaffene Engel also mit der Anschauung des N. T. unvereinbar wären, andererseits auch daraus, dass das N. T. die Engel mit den Menschen in Parallele stellt, für den Menschen ganz gleich geartete, nur vollendete, Wesen erklärt (vergl. Matth. 22, 30. Luc. 20, 35 f. Hebr. 12, 23.). Wie es nun bei den Menschen die sittliche Vollkommenheit nicht als eine ursprünglich anerschaffene betrachtet, sondern als das Resultat einer sittlichen Entwicklung, dagegen die sittliche Verworfenheit für die Folge eines fortgesetzten Falles aus einem ursprünglich guten Zustande, so ist es von vornherein wahrscheinlich, dass es auch in Bezug auf die Engel dieselbe Anschauung habe. Zugleich gibt uns das N. T. in zwei Stellen Andeutungen, welche schliessen lassen, dass von dem Satan selbst, dem Fürsten der bösen Geister, das Böse in der Geisterwelt seinen Ursprung genommen, das *er* persönlich *zuerst* gefallen und die übrigen bösen Engel erst zum Abfall von Gott verführt habe. Es geschieht diess Joh.

---

wohnenden Princips der Lüge hat er dann absolut keinen Theil an irgend einem göttlichen Elemente und kann darum auch unmöglich Wahrheit in sich haben (οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ); woraus weiter folgt, dass er auch von Anfang an kraft seines eigensten Wesens nicht von dem Principe der (göttlichen) Wahrheit in seinen Lebensäusserungen getrieben werden kann (καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν)." Beide Stellen sind offenbar von Frommann missverstanden worden. Dass 1 Joh. 3, 8 ff. nur dann einen Sinn gebe, wenn man ἀπ' ἀρχῆς absolut fasse, ist gewiss unrichtig. So sehr zugegeben werden muss, dass die ursprünglich böse Natur des Satan seine Vaterschaft allen Sündern gegenüber beweisen würde, so wenig können wir einräumen, dass nur bei dieser Auffassung das Causalverhältniss zwischen beiden Sätzen begreiflich sei. Wie nach unsrer Ansicht die Stelle aufgefasst werden muss, darüber werden wir in dem sogleich Folgenden uns auszusprechen Gelegenheit haben. Ebenso wenig beweist die andere Stelle (Joh. 8, 44.), was Frommann mit ihr beweisen will, eine Stelle, über deren Sinn wir schon oben unsre Ansicht dargelegt haben, aus welcher Auseinandersetzung, wie wir hoffen, hervorgeht, dass die Stelle nicht von der *ursprünglichen*, sondern nur von der *gegenwärtigen* sittlichen Beschaffenheit des Satan redet.

8, 44. und 1 Joh. 3, 8. In der ersteren dieser beiden Stellen wird Satan als *Vater der Lüge* (ὁ πατὴρ τοῦ ψεύδους) bezeichnet, bei welchem Ausdruck *nur* an die Lüge unter den *Menschen*, nicht an die Lüge *überhaupt* zu denken uns als unberechtigt erscheint[1]; in der zweiten wird derselbe der *ursprüngliche, erste Sünder, der Sünder von uran* genannt (ἀπ ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει).[2] Die Worte ἀπ' ἀρχῆς ἁμαρτάνει haben freilich sehr verschiedene, meist von der unsrigen abweichende, Deutungen erfahren. Jedoch dürfte der Zusammenhang sowohl als die sonstige Anschauung des N. T. nur diese begünstigen. Die Haupterklärungen sind folgende: 1) *Morus, Frommann* und *Hilgenfeld* fassen ἀπ' ἀρχῆς *absolut.* Sinn: der Satan sündigte von Haus aus, er ist ein ursprünglich böses Wesen. Billigt man diese Erklärung, so ist man entweder zu der Annahme genöthigt, dass Gott den Satan böse *erschaffen* habe, oder man nimmt zu einem absoluten *Dualismus* seine Zuflucht. Beide Annahmen streiten gleich sehr mit der neutestamentlichen Gottesidee.[3] 2) Die älteren

---

[1] Vergl. *Martensen*, christl. Dogmat. §. 105: „Unter den vielen Dämonen kennt die Offenbarung einen, — welcher „der Oberste der Teufel" heisst, welcher der *Anfänger* des Abfalls und der Lüge ist. Dieser Anfang des Abfalls ist es, von welchem der Herr uns einen Wink gibt, wenn er — *ihn den Vater der Lüge nennt* (Joh. 8, 44.)."

[2] Derselbe Gedanke soll wohl auch ausgedrückt werden, wenn Satan im *Evang. Nicod.* c. 23. nach *Euseb.* (vergl. *Thilo p.* 730.) ἔκτρωμα τῶν ἀγγέλων genannt wird; vergl. auch die Bezeichnung ὁ ἀποστάτης ὁ τοῦ χοροῦ τῶν ἀγγέλων ἐξωσθείς bei *Pseudo-Ignat. ep. ad Philipp. c.* 11.

[3] Vergl. *Neander*, d. erste Br. Joh. Berlin 1851. S. 161f.: Wenn wir dieses „von Anfang an" auf durchaus uneingeschränkte und unbedingte Weise verstehen wollten, so würde es darauf hinauslaufen, dass wir einen seinem Ursprung und seinem Wesen nach dem heiligen Gott durchaus entgegengesetzten, seiner Natur nach bösen, in seinem ganzen Sein und Wesen das Böse darstellenden Geist, unter dem Satan zu denken, dass wir also zwei Grundwesen, ein gutes und ein böses, anzunehmen hätten. Aber es erhellt schon aus dem Zusammenhang mit der ganzen Anschauungsweise des Apostels, mit seinem Begriff von der Schöpfung, dass eine solche Auffassung ihm durchaus fern liegt; denn er leitet ja schlechthin alles Dasein von Gott und seinem Worte ab, und er kann daher kein neben Gott bestehendes Urwesen annehmen. Und da er ferner, wie wir gesehen haben, Gott als das Licht schlecht-

Dogmatiker, in neuerer Zeit *Twesten*, Dogmat. II. 1. S. 323., *Baumgarten-Crusius* (Comment. z. d. St.) und *Köstlin*, johann. Lehrbegr. S. 128. verstehen ἀπ' ἀρχῆς vom *Anfang des Daseins des Satan*. Dann würde aus der Stelle folgen, dass Satan *sogleich nach seiner Erschaffung von Gott abgefallen*, dass mithin gar keine Zeit gewesen sei, in welcher Satan nicht Satan gewesen. Wir würden diese Erklärung billigen, wenn nicht der Zusammenhang entschieden gegen sie spräche. Denn wie daraus, dass Satan gleich nach seiner Erschaffung gesündigt habe, folgen soll, dass jeder Sünder ein Kind Satans sei, was doch damit bewiesen werden soll, ist nicht wohl einzusehen. Wenn Köstlin den Zusammenhang so bestimmt: „Gott können die Sünder unmöglich angehören, da von ihm nur Gutes stammt (V. 7. 8.); also bleibt nichts übrig, als sie unter den Teufel zu stellen, der bekanntermassen (ἀπ ἀρχῆς) das Princip des Bösen vertritt. Ueber den einzelnen Sündern steht als ihr Herr und Meister derjenige der von jeher gesündigt hat, der Teufel; man muss sie diesem unterordnen, weil nicht erst mit ihnen, sondern mit jenem die Sünde begonnen hat, weil nicht nur sie, sondern in ihnen auch jener das Böse hervorbringt, weil nicht ein Mensch, sondern der Teufel stets der erste und letzte Sünder ist und gewesen ist, daher die Hingabe an das allgemeine Princip der Sünde auch eine Hingabe an das persönliche Princip der-

hin, von dem alle Finsterniss fern ist, als den Heiligen, von dem nichts Böses herrühren kann, betrachtet, so kann er, wie er Gott als den alleinigen Schöpfer alles Daseienden anerkennt, auch nur von der Voraussetzung ausgehen, dass Alles, wie es von ihm herrührt, als gut geschaffen worden. Er kann also nicht annehmen, dass ein ursprünglich böser Geist als solcher von Gott geschaffen worden. Ferner steht auch der Begriff der Sünde in dem johanneischen Sinn mit einem solchen Sündigen von Anfang an, einem ursprünglich Bösen, in Widerspruch. Denn der Begriff der Sünde setzt voraus eine Uebertretung des göttlichen Gesetzes durch einen Geist, der dasselbe zu erfüllen geschaffen worden, dem sich das göttliche Gesetz als Gesetz für ihn selbst im Bewusstsein darstellt, eine Empörung des kreatürlichen Willens gegen den göttlichen, dem er dienstbar sein sollte; durch alles dieses wird aber vorausgesetzt ein ursprünglich gut von Gott geschaffener Geist, der sich durch den Missbrauch seines freien Willens gegen den göttlichen Willen auflehnt."

selben oder an den Teufel ist" — so legt er unbewusst in ἀπ' ἀρχῆς einen ganz andern Sinn hinein, als ob damit gesagt wäre, Satan sei das Princip des Bösen oder er habe früher gesündigt, als die Menschen. 3) *Bengel* und *Sander* beziehen die Worte auf den *Fall des Teufels*, ἀπ' ἀρχῆς = von dem Zeitpunkt an, da der Teufel Teufel wurde.[1] Auch dieser Erklärung ist der Zusammenhang nicht günstig, denn auch nach ihr beweisen die Worte ἀπ' ἀρχῆς ἁμαρτάνει nicht, was durch sie bewiesen werden soll: dass jeder Sünder als solcher Kind des Teufels sei. 4) *Calvin*[2], *Lücke*, *de Wette* und *Beck*[3] verstehen ἀρχή vom *Anfang der menschlichen Geschichte.* Sinn: Wer da sündigt, ist vom Teufel, „weil der Teufel, nachdem er die Sünde in die Welt gebracht, nicht aufhört als ἄρχων τοῦ κόσμου die Menschen zur Sünde zu reizen, so dass alle Sünde von ihm kommt, dem Urheber der Sünde." Allein dieser Erklärung hat mit Recht schon Frommann entgegengehalten: dass sie nur dann gelten könnte, wenn es hiesse: „denn der Teufel *reizt* (verführt) von Anfang an *zur Sünde.*" Aus den angegebenen Gründen können wir auch die von *Neander* gegebene[4], welcher die beiden letzgenannten Er-

---

[1] *Bengel: ex quo diabolus est diabolus.*

[2] *Calvin: Nihil aliud vult Joannes, a creatione mundi fuisse apostatam: et inde nullum spargendi in homines sui veneni finem fecisse.*

[3] a. Schr. S. 255.

[4] Prakt. Comment. zum 1 Br. Joh. S. 162: „Wir werden das Sündigen vom Anfang an so zu verstehen haben, nicht dass der Teufel als Geist vom Anfang seines Daseins an, sondern seitdem er durch seine Willensrichtung, den Abfall seines Willens von Gott, zum Teufel geworden, immerfort sündigt, das Sündigen vermöge seiner beharrlich fortgesetzten Willensrichtung auf eine seiner ursprünglichen Natur widersprechende Weise, welcher Widerspruch in dem Begriff der Sünde liegt, zu seiner zweiten Natur, zu seinem Lebenselement geworden ist. Und ferner wird dieses „von Anfang an" auch dadurch seine Erledigung erhalten, dass der Ursprung aller Sünde von dem Teufel ausgegangen ist, durch ihn die Sünde zuerst in die Welt gekommen, auch der erste Anfang der Sünde in der Menschheit nicht ohne seinen Antheil zu Stande gekommen. So erscheint daher alle Sünde als Nachahmung des Satan, Darstellung seines Bildes, Werk desselben Geistes, jener selbstischen Richtung der Kreatur, die aus ihrer naturgemässen Abhängigkeit von Gott heraustritt, sich zum Gesetz, Ziel und Mittelpunkt für sich selbst macht, statt, wie es

klärungsweisen mit einander combinirt, nicht gelten lassen. 5) Die einzig richtige Erklärung scheint uns die schon von *Seb. Schmid* gegebene zu sein, nach welcher bei *ἀπ' ἀρχῆς* an den *Anfang der Sünde* zu denken ist (*reassumendum est verbum peccat, h. m. diabolus peccat ab initio τοῦ peccare s. peccati*). Dann ist der Sinn: der Satan ist der uranfängliche Sünder, er ist der, mit welchem die Sünde überhaupt ihren Anfang genommen hat. Nicht die Menschen haben zuerst gesündigt, sondern der Satan. Die Menschen haben die Sünde bereits vorgefunden in dem Satan, welcher die persönliche Erscheinungsform derselben ist. Ist diess der Fall, so ergiebt sich daraus mit Nothwendigkeit, dass jeder, der da sündigt, ein Kind des Satan wird, denn er tritt durch sein Sündigen in jenes Fusstapfen, und, indem er dasselbe thut, was jener schon vor ihm gethan hat, ordnet er sich freiwillig dem Satan unter, tritt unter seinen Einfluss, und wird ihm ähnlich. Ist diese Erklärung die richtige, so werden durch *ἀπ' ἀρχῆς* zunächst Satan und die Menschen hinsichtlich der Sünde mit einander in Parallele gestellt. Indem aber Satan allein genannt wird als der vor den Menschen Sündigende, wird damit zugleich angedeutet, dass er als der erste Sünder überhaupt, als der, durch den die Sünde in die Welt gekommen, anzusehen sei.

B. Die Natur der bösen Engel.

§. 129.

Der sittliche Charakter der bösen Engel.

Wie die Engel überhaupt dadurch von den Menschen verschieden sind, dass sie bereits *zur Vollendung gelangte Vernunftgeschöpfe* sind, während die Menschen noch sich in der Entwickelung befinden, so befinden auch die *bösen* Engel

---

ihre Bestimmung mit sich brachte, ihr ganzes Leben nur auf Gott zu beziehen, und ihn allein zu ihrem Gesetz, Mittelpunkt und Ziel zu machen. Diese Richtung ist zuerst von dem Teufel ausgegangen, und er wird daher als der Repräsentant derselben bezeichnet; Alles, was in diesem Sinne geschieht, wird auf ihn zurückgeführt, als Werk des Geistes, der in ihm sich wirksam zeigt, der erst in ihm zum Dasein gekommen, betrachtet."

hinsichtlich ihres *sittlichen* Charakters sich in einem Zustande der Vollendung. Diese zeigt sich darin, dass ihre Abwendung von Gott nicht erst eine *werdende*, sondern eine bereits *gewordene*, eine zu *völligem Abschluss* gekommene ist. Was von dem Satan, dem Fürsten der bösen Geister, Joh. 8, 44. gesagt wird: „er steht nicht in der Wahrheit, denn Wahrheit ist nicht in ihm; wenn er die Lüge redet, so redet er von seinem Eignen d. h. so redet er sie von Innen heraus als Etwas, das seinem innersten Wesen entspricht,“ das gilt nach der Anschauung des N. T. nicht *blos* von dem Satan, sondern von *allen* bösen Geistern. Das N. T. bezeichnet sie daher ohne Weiteres als *πονηρὰ πνεύματα* (Matth. 12, 45. Luc. 7, 21. 8, 2. 11, 26. Apost. 19, 12 ff. vergl. Eph. 6, 12.: *πνευματικὰ τῆς πονηρίας*), womit es sie als durch und durch böse, verderbte Geister, als Geister, deren ganze Natur von der Sünde ergriffen und durchdrungen sei, bezeichnen will. Damit stimmt überein, wenn sie an nicht wenigen Stellen in solcher Weise beschrieben werden, dass daraus hervorgeht, die Lust am Bösen als solchem gehöre zu ihrer innersten Natur (Matth. 13, 39. Eph. 2, 2. 6, 12. 1 Tim. 4, 1. 1 Joh. 3, 8. Offenb. 12, 9.), eine Lust, mit welcher die Freude am Verderben und Untergange ihrer Mitgeschöpfe (Matth. 8, 28—34. Mc. 5, 1—17. Luc. 8, 26—37. Joh. 8, 38. 41. 44. 13, 2. 27. 14, 30. Luc. 22, 3. 1 Joh. 3, 12. Offenb. 12, 4.) in Zusammenhang steht.[1] Eben darum, weil die bösen Geister völlig im Bösen verhärtet und der Reue unzugänglich sind, sind sie denn auch unheilbar, kann ihre Sünde nie von ihnen genom-

[1] Charakteristisch in dieser Hinsicht ist für die Dämonen überhaupt das Matth. 8, 28—34. Mc. 5, 1—17. Luc. 8, 26—37. Erzählte, insofern es zeigt, wie die Lust am Zerstören sogar das Interesse der Dämonen an ihrem eignen Wohlergehen übersteigt. Obwohl die von Jesus ausgetriebenen bösen Geister, von denen an jenen Stellen die Rede ist, eben erst von Jesus sich die Erlaubniss erbeten haben, nicht in den Abyssus fahren zu müssen, sondern in der benachbarten Heerde Säue ihren Aufenthalt nehmen zu dürfen, gestattet ihnen doch ihre Natur nicht, diesen ihnen vergönnten Aufenthaltsort festzuhalten, sondern von wilder Zerstörungslust getrieben, geben sie ihn unmittelbar, nachdem sie ihn bezogen, die Heerde in den See stürzend, der Vernichtung Preiss.

men werden, sind sie unempfänglich für jede Erlösung (Hebr. 2, 16.), statt deren nur das Gericht und ewige Verdammniss ihrer wartet (Jud. 6. 2 Petr. 2, 4. Matth. 25, 41. Offenb. 20, 10.).[1]

Die physische Beschaffenheit der bösen Engel.

§. 130.

Ebenso befinden sich die bösen Geister, was ihre *physische Natur* betrifft, in einem Zustande der Vollendung. Das N. T. bezeichnet diess einmal damit, dass es sie als *Geister* (*πνεύματα* z. B. Matth. 8, 16. Mc. 9, 20. Luc. 9, 39. 10, 20. Apost. 16, 18.) und als *Herrlichkeiten* (*δόξαι* 2 Petr. 2, 10. 11. Jud. 8.) bezeichnet, andererseits damit, dass es ihnen eine durch die Schranken des Raumes nicht in derselben Weise gebundene Bewegung und Wirksamkeit zuschreibt, als den in der Sinnlichkeit lebenden Menschen (Luc. 10, 18. Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11. 1 Joh. 5, 19. 2 Cor. 4, 4. Eph. 6, 12. 1 Petr. 5, 8. Offenb. 12, 9.). Da jedoch in ihnen als *bösen* Geistern der Zweck der Schöpfung nicht erreicht sein kann, so kann dieser ihr vollendeter Zustand nicht als ein absolut, sondern nur als ein relativ vollendeter gedacht werden, oder richtiger:

---

[1] Vergl. *Twesten*, Dogmat. II. 1. S. 336: „Nirgend deutet die Schrift auch nur von fern an, dass Gott sich, wie der Menschen, so auch der gefallenen Engel erbarmt oder eine Gnadenanstalt für sie gegründet hätte; nicht der Engel nimmt Christus sich an, sondern der Nachkommen Abrahams (Hebr. 2, 16.); von jenen heisst es, dass Gott ihrer nicht geschonet, sondern sie übergeben hat, dass sie zum Gerichte behalten würden (2 Petr. 2, 4.) und dass ihnen das ewige Feuer bereitet ist (Matth. 25, 41. Apok. 20, 10.). Woher diese Strenge der göttlichen Gerechtigkeit? Man pflegt zu antworten: von der Grösse ihrer Verschuldung; der Mensch sündigte durch den Teufel verführt, der Teufel aus eigner Bosheit, und diese übertrifft die menschliche so weit, als die bösen Geister an ursprünglicher Vollkommenheit ihrer Natur über dem Menschen stehen. Kann aber irgend eine Schuld so gross sein, dass die göttliche Gnade nicht noch grösser wäre? (Röm. 5, 20.). Es kann nicht die Beschränktheit der göttlichen Gnade sein, die sich den bösen Geistern versagt, es ist die Unempfänglichkeit der letzteren, nach der sie die Gnade Gottes weder begehren noch annehmen; diese hängt aber damit zusammen, dass nach der Eigenthümlichkeit ihrer Natur das Böse in ihnen nicht werdend, sondern vollendet, dass sie im Bösen verhärtet und daher z. B. der Reue unzugänglich sind.“ — Vergl. auch *Baumgart.-Crus.*, bibl. Theol. S. 301.

ihre Vollendung kann nicht eine materiale, sondern nur eine *formale* sein. Das N. T. kann demnach, indem es sie als Geister und als Herrlichkeiten bezeichnet, nicht meinen, dass sie wahre und vollendete Geister seien, sondern nur: dass sie unsrer grobmateriellen Natur gegenüber sich in einem geistigen und herrlichen Zustande befinden, nicht dass sie durchaus immaterielle, sondern nur dass sie geistartige, geistähnliche, *fein*materielle Wesen seien. Diess spricht denn auch das N. T., wenn nicht ausdrücklich, doch indirekt deutlich aus und zwar 1) dadurch, dass es sie als *unreine Geister* (πνεύματα ἀκάθαρτα Matth. 10, 1. 12, 43. Mc. 1, 23 ff. 5, 2. 8. 13. 6, 7. 7, 25. 9, 25. Luc. 4, 36. 6, 18. Apost. 5, 16. 8, 7. Offenb. 16, 13. 18, 2.) bezeichnet, ein Ausdruck, welcher ebenso wenig als φῶς und σκότος blos den moralischen, sondern gerade vorzugsweise den physischen Zustand der Geistwesen charakterisirt. Er deutet an, dass die bösen Geister nicht als wahre, vollendete, sondern als solche Wesen zu denken seien, in denen die Geistigkeit unrein und unlauter, als eine von der Materie, der σάρξ, noch nicht frei gewordene, mit ihr noch versetzte, vorhanden sei; 2) durch die Bezeichnung derselben als πνευματικά (Eph. 6, 12.), welcher Ausdruck nicht ohne Absicht statt des sonst gewöhnlichen πνεύματα gewählt ist, um auf das blos Geist*artige*, Geist*ähnliche* ihres Wesens hinzuweisen;[1] 3) dadurch, dass das böse Geisterreich Eph. 2, 2. genannt wird ἐξουσία τοῦ ἀέρος, eine Bezeichnung, die mannichfach missverstanden worden ist. Nach unsrer Ansicht bezeichnet der Ausdruck weder soviel, als ἐξουσία τοῦ σκότους Eph. 6, 12. Col. 1, 13. (Clericus, Coccejus, Storr, Flatt, Matthies)[2], noch soviel als ἐξουσία

---

[1] Mit τὰ πνευματικά hier kann verglichen werden τὰ λῃστρικά (*Polyaen.* 5, 14. 141.) = räuberartige Horden. Anders *Winer*, Grammat. §. 34. Anm. 3., *Meyer* z. Eph. 6, 12. und *Harless* z. d. St. S. 537. Nach ihnen wird das Neutrum des Adjektivs mit Artik. anstatt des Subst. da gebraucht, wo der Schreibende nicht die Einzelnen, sondern die Art einer Gesammtheit hervorheben will, so dass das Adjektiv collectiven Sinn hat = die Geisterschaaren oder Geisterschaften.

[2] Vergl. dagegen *Harless* a. Schr. S. 151 f.

τοῦ κόσμου (Vulg. Hilar. Thomas Aq. Erasmus, Bullinger u. AA.), denn beide Ansichten haben den constanten Sprachgebrauch des N. T. gegen sich, nach dem *ἀήρ* niemals etwas Anderes als *Luft* heisst. Wir können aber auch die Ansicht nicht billigen, nach welcher die Worte heissen sollen: *die Macht, welche in der Luft ihren Sitz hat,* so dass hier vorausgesetzt wäre, die bösen Geister walteten in dem die Erde unmittelbar umgebenden Luftkreise, dieser sei der Bereich, das Territorium ihrer Macht (so Oekumenius, von Cölln[1], de Wette, Meyer, Harless, Lutz[2]), denn diese Erklärung würde mit der sonstigen Anschauung des N. T. von dem Wohnsitze der bösen Geister nicht übereinstimmen.[3] Endlich vermögen wir nicht mit Hofmann übereinzustimmen, nach welchem der Geist, welcher die Ungehorsamen beherrscht, nur *verächtlicher* Weise als *ἀήρ* bezeichnet worden sein soll, welcher Ausdruck dann durch *πνεῦμα* verständlicht werde. Diese Erklärung ist schon darum unwahrscheinlich, weil nicht wohl glaublich ist, dass der Apostel *τοῦ πνεύματος* in diesem Falle für eine *verdeutlichende* Apposition gehalten haben würde, da es vielmehr allein die Ursache der mannichfachen Missverständnisse der Stelle wäre, die ohne jene sogenannte Verdeutlichung von Niemand hätte anders verstanden werden können, als von Hofmann geschieht. Nach unserer Ansicht heisst *ἐξουσία τοῦ ἀέρος die luftige* d. h. *luftartige Macht,* so dass durch den Genitiv *τοῦ ἀέρος* der Charakter der *ἐξουσία*, von welcher die Rede ist, näher bezeichnet wird.[4] Sie wird eine luftige genannt, um dadurch anzudeuten, dass die einzelnen bösen Geister, welche diese *ἐξουσία*

---

[1] Bibl. Theol. 2 Bd. S. 236. — [2] a. Schr. S. 129.

[3] Vergl. unten §. 133.

[4] So schon *Pesch. Chrysost. Anselm.* In sprachlicher Hinsicht kann verglichen werden der Ausdruck *ὁ κύριος τῆς δόξης* (1 Cor. 2, 8. Jak. 2, 1.) = der Herr, welcher Herrlichkeit ist, in einem herrlichen Zustande sich befindet; *σῶμα τῆς δόξης* (Phil. 4, 21.), *σῶμα τῆς σαρκός* (Col. 1, 22.), *οἰκία τοῦ σκήνους* (2 Cor. 5, 1.) vergl. Col. 1, 18: *σῶμα τῆς ἐκκλησίας* = der Leib, welcher die Kirche ist; 3, 24: *ἡ ἀνταπόδοσις τῆς κληρονομίας* = die Vergeltung, welche in der Erbschaft besteht; Röm. 4, 11: *σημεῖον περιτομῆς* = Zeichen, welches in der Beschneidung besteht.

bilden, nicht rein geistige, sondern nur luftartige d. h. geistähnliche Wesen seien, indem von der Ansicht ausgegangen wird, dass die Luft zwar ein Analogon des Geistes (vergl. Joh. 3, 8.), nicht aber etwas wirklich und wahrhaft Geistiges sei. Das darauf folgende τοῦ πνεύματος ist nicht sowohl für eine erklärende Apposition zu τοῦ ἀέρος, als vielmehr für eine selbstständige, zweite, dem τοῦ ἀέρος parallele, nähere Bestimmung von τῆς ἐξουσίας zu halten. Die ἐξουσία, über welche der Satan herrscht, wird also in einer doppelten Weise näher charakterisirt, *erstens* durch τοῦ ἀέρος, wodurch die *physische* Beschaffenheit, *sodann* durch τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας, wodurch der eigenthümliche diese ἐξουσία belebende Geist nach seiner *ethischen* Beschaffenheit näher bestimmt wird.[1] 4) Damit stimmt überein, wenn die bösen Geister als solche beschrieben werden, die einen Zug nach der Materie haben (Matth. 8, 28 ff. 12, 43 ff. Mc. 5, 1 ff. Luc. 8, 26 ff. 12, 24 ff.). Die von der Materie nicht ganz freien, wenn auch immerhin noch so fein materiellen, Wesen können sich aus der rein geistigen Sphäre, dem Himmel, nur hinwegsehnen und mit materiellen Naturen in Verbindung zu treten wünschen.[2]

Die intellectuellen Kräfte der bösen Engel.

§. 131.

Die bösen Geister sind, wie überhaupt von hoher Kraft und Macht (vergl. die Bezeichnungen ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις, κοσμοκράτορες 1 Cor. 15, 24. Eph. 6, 12. Jud. 6. Col. 2, 15.), so auch mit bedeutenden *intellectuellen* Kräften ausgerüstet (2 Cor. 2, 11. Eph. 6, 11. 1 Tim. 3, 7. 2 Tim. 2, 26.). Doch sind diese letzteren durch die Sünde wesentlich verfinstert und ihrer ursprünglichen Schärfe beraubt, in Folge

---

[1] In demselben Sinn scheint übrigens der Ausdruck τὸ ἀέριον πνεῦμα τοῦ Βελίαρ im Testament der zwölf Patriarchen (*Fabricii cod. pseudepigr. V. T. I. p.* 729.) verstanden werden zu müssen.

[2] Hieraus lässt sich auch erklären, wie das N. T. (Jud. 6. und 2 Petr. 2, 4.) annehmen kann, dass böse Engel einst mit Töchtern der Menschen in geschlechtliche Verbindung getreten seien.

dessen die bösen Engel von ihren bedeutenden Kräften nur verkehrten, ihnen selbst nachtheiligen, Gebrauch zu machen wissen.[1] Weil die Wahrheit nicht in ihnen ist (Joh. 8, 44.), erkennen sie auch die Wahrheit nicht recht[2], wie denn mit der Sünde überhaupt richtige Erkenntniss unvereinbar ist (1 Joh. 3, 6. 2, 3. 3 Joh. 11.). So erkennen sie z. B. dass ein Gott sei, sehr wohl (Jak. 2, 9.), aber sie kennen ihn nicht so, wie er wirklich ist, da sie sonst das Vergebliche und ihnen selbst Nachtheilige ihres Kampfes gegen Gott und sein Reich erkennen, da sie einsehen würden, dass der eigne Vortheil des Geschöpfes verlangt, nicht von Gott sich abzukehren, sondern mit ihm in Gemeinschaft zu sein. Indem sie in ihrem Kampfe gegen das Reich Gottes beharren, zeigen sie sich als solche, die bei aller Verstandeskraft doch in Wirklichkeit beschränkte Thoren sind.[3]

---

[1] „Der Verstand folgt bei ihm (dem Teufel) dem Willen und ist darum, nach dem höchsten Maasse gemessen, ein thörichter Verstand (der Teufel ein „dummer Teufel"), wobei er dennoch immerhin dem (teuflischen) Willen auf ausgezeichnete Weise dienen kann." Ev. Kirch. Zeit. 1853. S. 743.

[2] Was der Apostel Paulus Röm. 1, 18. von den Heiden sagt, sie hätten die Wahrheit durch ihre Ungerechtigkeit gehemmt, das gilt in noch höherem Maasse von den bösen Geistern.

[3] Vergl. *Twesten*, a. Schr. II. 1. S. 338 f.: „Zwar wissen die Teufel, dass Gott ist, aber sie zittern (Jak. 2, 9.) d. h. sie wissen nicht, dass er ein gnädiger, ein Gott der Liebe ist; ihnen ist er nur ein verzehrend Feuer (Hebr. 12, 29.), indem, wer Gottes Feind ist, nicht Gott für seinen Freund halten kann. Und nicht blos über die Liebe, auch über die Macht Gottes müssen sie sich täuschen (etwa, indem sie glauben, dass Gott nicht anders wirken könne oder wolle, als durch die der Natur und den endlichen Geistern verliehenen Kräfte, gegen welche den eignen Willen behaupten zu können, ein Wesen von grosser Macht und Anmaassung sich wohl einbilden könnte); sonst würden sie sich ja nicht wider ihn auflehnen. Daher sehen wir den Teufel namentlich im grössten Irrthum über das Erlösungswerk befangen. Denjenigen, der Gottes Sohn ist, glaubt er zum Abfall verleiten zu können, wenn er ihm die Reiche der Welt verheisst (Matth. 4, 9.); und da diess nicht gelingt, so gibt er Judas den Gedanken ein, ihn zu verrathen (Joh. 13, 2.) und wirkt zu seinem Tode mit (Joh. 14, 30.), der doch bestimmt war die Menschen aus seiner Gewalt zu befreien. Aber natürlich! denn diese Ueberschwenglichkeit der Gnade Gottes, dass er wirklich seinen eingebornen Sohn sollte Fleisch werden lassen, damit die, welche Sünder und Gottes Feinde waren, durch sein Blut versöhnt

Unseligkeit der bösen Engel.

§. 132.

Die Folge davon, dass die bösen Geister den Zweck der Schöpfung durch ihre eigne Schuld verfehlt haben, ist: dass sie sich in einem Zustande innerer Unbefriedigtheit und Zerrissenheit befinden: „von dem allgemeinen Lebenscentrum sind sie losgerissen, ohne es jemals in sich finden zu können; durch das Gefühl der inneren Leere stets hingetrieben zur Aussenwelt, und doch mit ihr wie mit sich selbst in unauflöslichem Widerspruch; Gott ewig fliehend und ihm nie entfliehend; stets bemüht, seine Absichten zu vereiteln und immer überführt, sie haben fördern zu müssen; statt des Genusses im Anschauen seiner Herrlichkeit die nie befriedigte Begier nach einem Ziele, was sie nie erreichen; statt der Hoffnung das nie endende Schweben zwischen Zweifel und Verzweiflung; statt der Liebe ein ohnmächtiger Hass wider Gott, die Mitgeschöpfe, sich selbst"[1] — kurz: die bösen Engel befinden sich schon jetzt, ungeachtet ihrer relativ herrlichen Natur, in einem Zustande der Unseligkeit und Pein, den wir uns nur höchst traurig und schwarz vorstellen können (vergl. Jak. 2, 9: φρίσσουσι). Dessenungeachtet ist diese

---

würden (Röm. 5, 8—10.); diese Stärke einer menschlichen Tugend, dass jemand in reiner Gottergebenheit allen Anreizungen der Sinnlichkeit, der Eitelkeit und selbst der Herrschbegierde, denen ein Engel unterlegen war, sollte widerstehen können: diess eben war etwas, was der Teufel nicht zu glauben vermochte. Wer selbst ohne Liebe und Tugend ist, glaubt nicht an Liebe und Tugend; je klüger er ist, um so weniger; desshalb eben ist der Teufel auch der *διάβολος*, der Verleumder und Ankläger, weil er an aller menschlichen Frömmigkeit und Rechtschaffenheit nur das sieht, was etwa aus Welt- und Eigenliebe erklärbar, was unrein ist, während er für nichts ein Auge hat, was aus einer höheren Quelle stammt. Ein Verstand aber, der eben dasjenige verkennt, was in und unter allen Dingen am meisten des Erkennens werth ist, dem der Schlüssel fehlt, ohne welchen nichts nach seinen wahren Beziehungen (auf Gott und auf die Offenbarung der göttlichen Macht und Liebe) begriffen werden kann: ein solcher Verstand ist verfinstert, wie tief er auch sonst eindringen, wie weit er reichen mag; und so verhält es sich bei den bösen Geistern."

[1] *Twesten*, a. Schr. II. 1. S. 340.

ihre gegenwärtige Unseligkeit nur ein Vorschmack der Unseligkeit, die ihrer wartet, wann die Erde und die Menschheit zur Vollendung gekommen und das Gericht des grossen Tages auch über die Engel entschieden haben wird (Jud. 6. 2 Petr. 2, 4.), wann ihnen zu Theil wird das ewige Feuer, das vom Anbeginn dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist (Matth. 25, 41. Offenb. 20, 10.).

Wohnort der bösen Engel.

§. 133.

Ueber die Anschauung des N. T. von dem Aufenthaltsorte der gefallenen Engel haben sich die biblischen Theologen bisher nicht vereinigen können. Namentlich sind es drei Ansichten, die gegenwärtig darüber neben einander bestehen. Nach der einen sollen die gefallenen Engel in der die Erde unmittelbar umgebenden *Luftregion* [1], nach der andern in der *Unterwelt* oder in der *Hölle* [2] wohnen, endlich nach der dritten

---

[1] *de Wette*, Bibl. Dogmat. S. 237. u. Comment. zu Eph. 2, 2. — *von Cölln*, Bibl. Theol. II. S. 236. — *Meyer*, zu Eph. 2, 2. — *Huther*, zu Jud. V. 6. — *Frommann*, johann. Lehrbegr. S. 339. — *Harless*, zu Eph. 2, 2. und 6, 12. vergl. insbesondere S. 158: „Bleiben wir bei dem, was der Apostel sagt, stehen, dass diese Wesen πνευματικά (6, 12.) seien, so ist es eine einfache Folgerung, dass es widersinnig wäre, dächte sie Jemand an die Erde, wie irdische Körper, gefesselt. Wenn sie nun nicht irdische Wesen sind, so können sie auch nicht himmlische genannt werden, denn der Himmel ist in der Schrift und bei dem Apostel Aufenthaltsort dessen, was rein makellos, göttlich ist. Und sonach wäre nichts richtiger, als die Schlussfolgerung des Oekumenius: καλῶς τό · τοῦ ἀέρος προσέθηκεν. Εἰ γὰρ καὶ ἄρχοντα αὐτὸν ἡμεῖς ἐχειροτονήσαμεν, ὑπὸ τὸν οὐρανόν ἐστιν αὐτοῦ ἡ ἀρχὴ, οὐχ ὑπὲρ τὸν οὐρανόν. Ὁ δὲ ὢν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἢ ἐν τῇ γῇ ἐστιν ἢ ἐν τῷ ἀέρι ἐστί. Εἶτα δὲ ὡς ὢν πνεῦμα ἐν τῷ ἀέρι ἐστί. Φύσις γὰρ τοῖς πνεύμασιν ἡ ἐναέριος διατριβή."

[2] z. B. *Lutz*, Bibl. Dogmat. S. 128. — *Hengstenberg*, Comment. zur Offenb. Joh. II. 1. Abth. S. 352: „Die Hölle ist der „eigne Ort" des Satan, von wo aus er auf die Erde Excursionen macht." vergl. I. S. 463: „Der Abgrund (= die Hölle) erscheint im N. T. als der Aufenthalt der Dämonen, Luc. 8, 31., und des Satan, hier c. 20, 2. — denn dort wird der Satan nur in seinen eigentlichen Aufenthaltsort confinirt —, der Quellpunkt des dämonischen Bösen auf der Erde, c. 11, 7. 17, 8. und hier V. 1. und 11." — *Dietlein* zu 2 Petr. 2, 4: „Nicht nur der Tartarus, sondern auch die Ketten des Dunkels sind räumlich, körperlich zu verstehen, nur nicht von einer solchen Räumlichkeit und von

soll das N. T. etwas Doppeltes aussagen: *bald* dass der Satan mit seinen Engeln *im Himmel wohne, bald dass er des himmlischen Aufenthaltes verlustig gegangen sei*, welche Aussagen jedoch, wie man meint, insofern nicht mit einander in Widerspruch stehen, als der Ausdruck *Himmel* beide Male in verschiedenem Sinne genommen werde. Wenn nämlich das im Himmel Sein dem Satan zugesprochen werde, so werde darunter die Theilnahme an der *überweltlichen Wirksamkeit* Gottes gemeint, wenn sie ihm abgesprochen werde, sei an die Theilnahme an dem *überweltlichen Leben* Gottes zu denken. Der Teufel habe also nach dem N. T. wohl an jener,

---

einer solchen Festmachung in diesem Raume, dass dadurch eine Ausschliessung von unsrem Raum gefordert wäre. Man braucht desshalb nicht, wie diess die Ausleger thun, eine Unterbrechung dieser Haft anzunehmen, um dadurch erklärlich zu machen, dass nach 1 Petr. 5, 8. der Teufel umhergeht wie ein brüllender Löwe, und dass nach Paulus die feindlichen Geister sich in Räumen am Himmel bewegen (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις Eph. 6, 12.), und die Luft beherrschen (Eph. 2, 2.), und dass sie überhaupt nach übereinstimmender Schriftlehre sich unter den Menschen hin und her bewegen. Noch weniger statthaft ist die Erklärung, die unter dem Tartarus geradezu die Luft versteht. Wenn gleich schon Plutarch den homerischen Tartarus so erklärt, als heisse er desshalb ζόφος ἠερόεις, weil die Luft dunkel sei und erst von den Himmelskörpern ihr Licht borge, so verspottet doch mit Recht schon Calov den Grotius mit seiner gelehrten Berufung auf so ungelehrte Autoritäten, und zeigt, welche Sinnlosigkeit sich ergebe, wenn man an Stellen wie Matth. 11, 23. 16, 18. Luc. 10, 15. Apost. 2, 27. u. a. unter dem Hades die Luft verstehen wollte. Etwas anders steht es mit der metaphorischen Erklärung des Ausdrucks „Ketten des Dunkels"; schon wegen des beigefügten Genitivs könnte man es so verstehen: das Dunkel selbst sei die Fessel; und dadurch wäre der Weg gebahnt, unter den Fesseln (mit Gerhard) überhaupt nur das Elend und die Hinderung an schädlichem Einflusse auf den Menschen, soweit ihn Gott nicht besonders zulässt, zu verstehen. Doch fehlt es mindestens an jeder Nöthigung zu dieser Auslegung; Ketten des Dunkels sind eben Ketten, die in jenem Raume bereit lagen und dessen Natur entsprechen." — Etwas anders *Calvin*, welcher meint, dass die bösen Engel zwar als gefesselt, aber doch nicht in der Art als gefesselt gedacht werden, dass sie dabei als in irgend eine bestimmte Räumlichkeit eingeschlossen vorgestellt würden: *„porro nobis fingendus non est locus, quo inclusi sint diaboli, simpliciter enim docere voluit apostolus, quam misera sit eorum conditio — nam quocunque pergant, secum trahunt sua vincula et suis vinculis obvoluti manent."*

nicht aber an diesem Theil.[1] Keine dieser verschiedenen Ansichten können wir zu der unsrigen machen, indem wir vielmehr nur die Ansicht im N. T. ausgesprochen finden, dass die bösen Engel bis zur endlichen Entscheidung ebenso wie die guten im Himmel wohnen, ohne dass wir die von Hof-

---

[1] So *Hofmann*, a. Schr. I. S. 402: „Sagt der Apostel (Paulus), dass die in der Welt, sofern sie Finsterniss, sofern sie ungöttlich geartet ist, machtübenden bösen Geister im *Himmel* sind, so lehrt er damit nichts Neues oder Sonderliches, noch bezieht er sich auf eine sonderliche Volksvorstellung, sondern er spricht nur aus, dass sie Geister sind und was damit gesagt ist, dass sie Geister sind. Denn die Erde ist die beschränkte Räumlichkeit, der Himmel ist über sie ausgespannt. Was im Himmel ist, überwaltet die Erde und die auf Erden sind. In diesem Sinne, und nicht als wenn der Himmel ein begränzter Ort innerhalb der Welt wäre, heisst es von Gott, dass er im Himmel ist, in demselben Sinne wird dasselbe von den Geistern Gottes gesagt. So lange nun die bösen Geister in der irdischen Welt wirksam bleiben, so lange bleiben sie auch im Himmel, nämlich nicht eingeschränkt in diese oder jene Oertlichkeit der irdischen Welt, sondern dieselbe überwaltend, wie der Himmel die Erde umspannt.“ Damit vergl. S. 404 f.: „Im Himmel sein, heisst in Gemeinschaft des überweltlichen Lebens Gottes stehen. In wiefern diess von den Geistern überhaupt gilt, haben wir oben gesehen. Aber als Satan sich wider Gott kehrte, Satan ward, da war es vorbei mit seiner Gemeinschaft des *überweltlichen Lebens* Gottes, er fiel aus dem Himmel und konnte nur noch an der Welt eine widergöttliche Selbstbethätigung üben, welche Gotte für den Zweck der Verwirklichung seines ewigen Willens dienen musste. Und auch um diese hätte ihn, nachdem in dem Menschen der ewige Wille Gottes zu seiner anfänglichen Verwirklichung gelangt war, die Selbstbewährung desselben gegen den Versucher für immer gebracht. Als jedoch der Mensch der Versuchung Satans erlag, gab diesem die Sünde des Menschen nicht nur eine neue Möglichkeit der Selbstbethätigung an der Welt, sondern auch eine neue Beziehung zu Gott, welche sich in dem Buche Hiob und in jenem Gesichte Sacharja's darstellt: er macht nun die Wirklichkeit der Sünde wider das Gnadenverhältniss Gottes zur Welt geltend, und diese seine Beziehung zu Gott, welche ihn zwar nicht an Gottes überweltlichem Leben, wohl aber an der Bethätigung desselben als wider Gott streitendes, damit aber Gotte dienendes Geistwesen Theil haben lässt, wird ihm so lange verbleiben, so lange die Wirklichkeit der Menschheit dem gnädigen Willen Gottes über sie nicht entspricht.“ Hofmann meint also, der Ausdruck *Himmel* werde im N. T. bald als Zustand *überweltlichen Lebens*, bald als Zustand *überweltlicher Bethätigung* genommen, in dem letzteren Sinne werde vom Teufel und seinen Engeln gesagt, sie *seien* im Himmel, in dem ersteren Sinne dagegen werde ihm das im Himmel Sein *abgesprochen*.

mann gemachte Beschränkung des Begriffs des Himmels da, wo dieser als Aufenthaltsort der bösen Engel genannt wird, gelten lassen können.[1] Wir wollen zunächst die uns entgegenstehenden Ansichten zu widerlegen suchen und dann darthun, dass die unsrige mit den neutestamentlichen Aussprüchen im vollsten Einklang stehe.

Was zunächst die Ansicht betrifft, nach welcher die die Erde unmittelbar umgebende Luftregion vom N. T. als Aufenthaltsort der bösen Engel gedacht sein soll, so beruft man sich zu ihrer Begründung in der Regel auf folgende Stellen: Insbesondere führt man an die früher bereits besprochene Stelle Eph. 2, 2., in welcher das Machtgebiet des Satan genannt wird ἐξουσία τοῦ ἀέρος, welcher Ausdruck, wie man sagt, nichts Anderes heisse, als *das Machtgebiet, welches in der Luft seinen Sitz hat, oder welches auf den Dunstkreis sich erstreckt.* Ausserdem beruft man sich besonders auf Eph. 6, 12., wo von den πνευματικὰ τῆς πονηρίας gesagt wird, sie wohnen ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. Dieser Ausdruck könne nach dem Contexte nicht von dem eigentlichen Himmel, dem Wohnsitze Gottes, Christi und der Engel verstanden werden, sondern nur nach populärer Anschauung von den *überirdischen Regionen*, die uns als der Himmel *erscheinen*, so dass der *Sache* nach τὰ ἐπουράνια hier nichts Anderes bezeichne, als ὁ ἀήρ (2, 2.). Man beruft sich, um zu beweisen, dass τὰ ἐπουράνια in diesem Sinne habe gebraucht werden können, auf Matth. 6, 26. und Luc. 10, 18. Der Grund aber, wesshalb Paulus hier nicht ἐν τῷ ἀέρι sage, sei, dass er das übermenschliche und überirdische Wesen der feindlichen Geister möglichst stark habe hervorheben wollen, wozu ihm die Luft als Ort ihres Hausens zu nennen, weniger habe entsprechend sein können, als die Regionen des Himmels, welcher Ausdruck ganz zur lebhaften Färbung der ganzen Schilderung passe.[2]

[1] Nach *Baumgarten-Crusius* (bibl. Theol. S. 299 f.) lassen sich „solche Reden wie 1 Petr. 5, 8. (uneingeschränkte Wirksamkeit) und 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. (ewige Fesseln), auch Luc. 10, 18. (grosse Verbannung erst seit der christlichen Epoche) nicht mit einander vereinigen“. Unsere folgende Darstellung wird das Gegentheil darthun.

[2] So z. B. *Meyer* und *de Wette* zu d. St.

Wir unsrerseits nun können in keiner dieser beiden Stellen die in Rede stehende Ansicht ausgesprochen finden. Dass man sich nicht auf Eph. 2, 2. berufen darf, geht schon aus dem oben (§. 130.) über diese Stelle Bemerkten hervor, wo wir gezeigt haben, dass mit τοῦ ἀέρος nicht der Wohnort und das Herrschaftsgebiet, sondern die *physische Beschaffenheit* der bösen Geister bezeichnet werde. Dass man aber nicht mit grösserem Rechte die Stelle Eph. 6, 12. anführen könne, haben wir jetzt zu zeigen. Wir berufen uns zu diesem Zweck nicht mit *Hofmann* darauf, dass τὰ ἐπουράνια die Luftregion oder den über die Erdoberfläche hingebreiteten sichtbaren Himmel *überhaupt* nicht bedeuten könne. Vielmehr halten wir das Vorkommen dieser Bedeutung im N. T. für völlig feststehend. Wir brauchen nur an Stellen wie 1 Cor. 15, 40. zu erinnern, wo σώματα ἐπουράνια, wie bereits früher nachgewiesen (§. 111. Anm.), nichts Anderes, als die am sichtbaren Himmel befindlichen Weltkörper d. h. Sonne, Mond und Sterne sind. Ebenso können, was den Ausdruck οὐρανός betrifft, Stellen wie Matth. 6, 26. 8, 20. 13, 32: τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ; 16, 3: πυῤῥάζει στυγνάζων ὁ οὐρανός; Hebr. 11, 12: τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ mit vollem Rechte angeführt werden.[1] Doch sind wir nichts desto weniger überzeugt, dass an *unserer* Stelle diese Bedeutung anzunehmen völlig unzulässig ist, und zwar aus einem doppelten Grunde: 1) weil überall, wo οὐρανός den *sichtbaren Himmel* oder die *Luftregion* bedeutet, der Zusammenhang selbst auf diese Bedeutung führt, so dass um dieses Zusammenhangs willen an das *geistige* Himmelsgebiet gar nicht gedacht werden *kann*. Wo von Vögeln, von Gestirnen, von Morgen- und Abendroth die Rede ist, da versteht es sich von selbst, dass man nur an den sichtbaren Himmel zu denken habe. Ganz anders verhält es sich mit unserer Stelle, an welcher ausdrücklich von *Geistern* (τὰ πνευματικά) gesprochen wird. Sollte von diesen gesagt werden, dass sie sich in der Luft befinden im Gegensatze zum Him-

---

[1] Andere hierhergehörige Stellen wurden bereits oben §. 106. 4. a. angeführt.

mel, so hätte nothwendig ein Ausdruck gewählt werden müssen, der die Luftregion auch als solche im Gegensatz zum Himmel charakterisirt. Da diess nicht der Fall ist, so hat man nur an das geistige Himmelsgebiet zu denken. Wo des Himmels ohne nähere Bestimmung als Wohnortes von *Geistern* Erwähnung geschieht, hat man nicht das Recht an ein *materielles* Gebiet zu denken.[1] Dazu kommt 2) dass gerade im Epheserbriefe der Ausdruck *τὰ ἐπουράνια* sonst *nur* den eigentlichen Himmel bedeutet vergl. 1, 3. 20. 2, 6. 3, 10. Auch an der unsrigen würde es daher wohl Niemandem eingefallen sein, das Wort anders zu deuten, hätte man nicht, durch Missverständniss der Stelle 2, 2. verleitet, ein falsches Vorurtheil über die Anschauung des N. T. von dem Wohnorte der bösen Geister an die unsrige mit herangebracht.[2] Wir können somit die Ansicht, dass das N. T. die bösen Geister als im Dunstkreise, in der Luftregion, wohnend voraussetze, da sie nicht gewichtigere Argumente vorzubringen hat, als widerlegt betrachten.[3]

Ebenso wenig gegründet erscheint uns aber die *andere* Ansicht, nach welcher die bösen Engel der neutestamentlichen Anschauung zufolge in der Unterwelt (*τάρταρος, ἄβυσσος*) wohnen sollen.[4] Man beruft sich für sie namentlich auf drei

---

[1] Immer noch eher liesse sich die Ansicht von *Baumgarten-Crusius* (bibl. Theol. S. 300) hören: dass *τὰ ἐπουράνια* die himmlische *Natur* der Dämonen bedeute, doch dürfte auch gegen sie mit Recht eingewendet werden, dass sie gesucht und unnatürlich sei.

[2] Von diesem Vorurtheil hat sich auch *Harless* leiten lassen, der S. 540 sagt: „Die Stelle 2, 2. enthält den Kanon für die Erklärung der unsrigen (6, 12.), weil sie das unzweideutige Wort *ἀήρ* braucht, während hier das doppeldeutige *τὰ ἐπουράνια* steht."

[3] Dass die bösen Geister in der *Luft* ihren Sitz haben, ist eine Ansicht, die erst in viel späterer Zeit in Folge unrichtiger Auslegung von Eph. 2, 2. aufkam. So finden wir sie allerdings bereits im dritten christlichen Jahrhundert, in der Himmelfahrt des Jesaias c. 10: *Porro descendit in firmamentum, ubi princeps hujus mundi habitabat (diabolus).*" — „*Ed vidi, cum descenderet et assimilaretur angelis aëris, factus est prout unus ex iis*", vergl. auch 11, 22.

[4] Diese Ansicht findet sich z. B. *Acta Thomae* §. 32. (*Tischend. p.* 218): *ἐγώ εἰμι ὁ τὴν ἄβυσσον τοῦ ταρτάρου οἰκῶν καὶ κατέχων* und *Evang. Nicod.* c. 20. (bei *Thilo, cod. apocr.* S. 698 ff.).

Stellen: auf Jud. V. 6. 2 Petr. 2, 4. und Luc. 8, 31. In der ersten werde ausdrücklich gesagt, Gott habe die gefallenen Engel mit ewigen Banden gefesselt für das Gericht des grossen Tages in Finsterniss aufbewahrt; in der zweiten, Gott habe der Engel, die einst gesündigt, nicht geschont, sondern habe sie in den Abgrund geworfen (ταρταρώσας) und Ketten der Finsterniss übergeben als solche, die zum Gericht aufbewahrt werden; in der dritten endlich werde erzählt, wie gewisse unreine Geister, die Jesus auszutreiben im Begriff ist, an ihn die Bitte richten, ihnen zu gestatten, nicht in den ἄβυσσος fahren zu müssen. Alle drei Stellen jedoch, so sehr sie beim ersten Anblick die in Rede stehende Ansicht zu begünstigen scheinen, zeigen sich bei genauerer Betrachtung als nichts beweisend. Die beiden ersteren beziehen sich zwar auf Engel Satans, was Hofmann[1] ohne Grund leugnet, da alle bösen Engel als solche Engel Satans sind, aber nicht auf die bösen Engel überhaupt,[2] sondern nur auf eine ganz bestimmte Anzahl derselben, indem die Stelle offenbar auf 1 Mos. 6, 2. zurücksieht. Die Stelle setzt nämlich voraus, dass jene Engel für die ganz *besondere Sünde* auch *besonders bestraft* worden seien. Während allen übrigen bösen Engeln eine Wirksamkeit auf die Menschenwelt innerhalb der ihnen von Gott gesetzten Schranken bis zum Abschluss der irdi-

---

[1] A. Schr. I. S. 400.

[2] Gegen *Huther* und *Dietlein* zu Jud. V. 6. und 2 Petr. 2, 4. und Andere. Der Erstere glaubt ohne hinreichenden Grund, dass diese beiden Stellen mit der sonstigen neutestamentlichen Anschauung von dem Zustande der Dämonen in Widerspruch stehen, vergl. zu Jud. V. 6. Anm.: „Die h. und 2 Petr. 2, 4. nach dem B. Henoch ausgesprochene Vorstellung ist offenbar von der verschieden, die sonst im N. T. über den Zustand des Teufels und seiner ἄγγελοι herrscht; da nach dieser dieselben ihren Aufenthalt in der Luft (Eph. 2, 2. oder in den obern Regionen: ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, Eph. 6, 12.) haben und von da aus, obwohl durch Christus gerichtet (Joh. 16, 11.), doch als κοσμοκράτορες noch fortwährend in den Ungläubigen Gewalt haben und auch den Gläubigen nachstellen, um sie sich wieder zu unterwerfen.“ Auch werde ausser in diesen beiden Briefen, die nur ein deuterokanonisches Ansehen in Anspruch nehmen können, in keiner andern Schrift des N. T. auf eine *solche Bestrafung* der Engel hingedeutet.

schen Entwickelung gestattet sei, sei sie dagegen diesen wegen ihres Missbrauches der Freiheit genommen und sie schon *vor* dem jüngsten Gerichte mit den Banden, welche die übrigen bösen Engel erst beim Gerichte erwarten, gefesselt worden. Was aber die Stelle Luc. 8, 31. betrifft, so beweist sie gerade das Gegentheil von dem, wofür sie hier angeführt wird, indem die Bitte jener bösen Geister, nicht in den *ἄβυσσος* hinabfahren zu müssen, gerade voraussetzt, dass sie noch nicht darin seien. Sie fürchten nur in derselben Weise in den *ἄβυσσος* als den Ort, welchem am Ende der menschlichen Entwicklung (vergl. Offenb. 20, 3.) die bösen Geister sämmtlich verfallen werden, schon jetzt *vor der Zeit* verstossen zu werden, in welcher es jenen Engeln, die vor der Sündfluth sich versündigt hatten, widerfahren war (vergl. Jud. V. 6. 2 Petr. 2, 4.), daher die Worte V. 28: *δέομαί σου μή με βασανίσῃς* vergl. Mc. 5, 7. und Matth. 8, 29: *τί ἡμῖν καὶ σοί, υἱὲ τοῦ θεοῦ; ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς;* Eben dafür spricht auch insbesondere die Offenbarung Johannis, in welcher ausdrücklich gesagt wird, dass der Teufel (mit seinen Engeln) erst am Beginn des tausendjährigen Reiches dem *ἄβυσσος* (20, 3: *ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσσον καὶ ἔκλεισε καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ*), näher: der *φυλακή* (vergl. 20, 7.), und beim jüngsten Gericht dem ewigen Feuer mit seiner Pein verfallen werde (20, 10: *ὁ διάβολος ὁ πλανῶν αὐτοὺς ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς καὶ θείου καὶ βασανισθήσονται ἡμέρας καὶ νυκτὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, vergl. Matth. 25, 41.).[1]

Nicht mehr, als die beiden bisher besprochenen Ansichten können wir die von *Hofmann* vorgetragene billigen. Sie beruht nach unserer Ueberzeugung auf mehrfachen Missverständnissen.. 1) Sie geht von einer unrichtigen Vorstellung vom Wesen des Himmels aus. Der Begriff des Himmels wird in einer Weise gefasst, wie er dem N. T. völlig fremd ist. Denn dieser ist nach neutestamentlicher Anschauung durchaus kein *über*weltliches, sondern stets ein *inner*weltliches Ge-

[1] Ebenso wenig als in den bisher angeführten Stellen liegt in Hebr. 2, 14. Apost. 2, 24. der Gedanke, dass der Teufel seinen Wohnsitz im Hades habe, wie z. B. Bretschneider (*Lex.*) annimmt.

biet: nämlich das bereits zur Vollendung gekommene, rein geistige Weltgebiet.[1] 2) Es ist wohl richtig, dass nach dem N. T. die bösen Engel nicht an dem überweltlichen *Leben* Gottes Theil haben, unrichtig aber, wenn gesagt wird, dass ihnen eine überweltliche *Wirksamkeit* zugeschrieben werde, sowie die Behauptung unrichtig ist, dass die guten Engel beides, sowohl ein überweltliches Leben als eine überweltliche Wirksamkeit besitzen. Ueberweltlichkeit ist ja überhaupt eine nur Gott zukommende Prärogative, ein Charakter, welcher dem Geschöpf ebenso wenig zu Theil werden *kann*, als dieses jemals aufhören kann, Geschöpf zu sein. Daher ist denn auch die Ansicht, als ob die bösen Engel an der überweltlichen Bethätigung Gottes Theil nehmen könnten, der neutestamentlichen Anschauung zuwider. 3) Aber auch wenn wir annehmen wollten, Hofmann habe nur einen unpassenden Ausdruck gebraucht und unter dem überweltlichen Leben und der überweltlichen Wirksamkeit ein über die irdisch-räumlichen und zeitlichen Schranken hinüberragendes Leben und Wirksamkeit verstanden, so würden wir doch auch dann seine Ansicht noch nicht für die richtige halten können, da, wenn man genauer zusieht, in der That im N. T. sich keine Stelle findet, in der das im Himmel Sein dem Satan abgesprochen oder in der gesagt würde, er sei bereits des Himmels verlustig gegangen. Hofmann führt zwar für seine Ansicht die Stelle Luc. 10, 18. an, in der That wird jedoch diese von ihm unrichtig verstanden. Seine Deutung ist nämlich folgende:[2] In der Stelle Luc. 10, 17 ff. wird erzählt, wie Jesus den siebenzig von ihm ausgesendeten Jüngern, welche bei ihrer Rückkehr voll Freude berichten, dass ihnen selbst Dämonen in seinem Namen unterthan seien, erwiedert: „Ich sah den Satan gleich einem Blitze vom Himmel stürzen.“ Mit diesem Ausspruch nun soll Jesus nach Hofmann auf eine Thatsache hinweisen, deren Zeuge er gewesen, als er Gott bei Gott war, in Folge deren Satan, weil er sich gegen Gott gekehrt, aus dem Himmel, von wo Gott

---

[1] Vergl. oben S. 104 u. 105. — [2] Vergl. die a. Schr. S. 391.

über die Welt herrscht, ausgeschlossen worden sei; mit dem ἐθεώρουν werde ein Schauen gemeint, welches Statt fand, ehe Christus Mensch geworden. Jesus weise aber auf jenen Vorgang hin, um seinen Jüngern zum Bewusstsein zu führen, dass jener *ihr* Sieg über die Dämonen an sich nichts Verwunderliches haben könne; ein Sieg über den, der ein für allemal aus dem Himmel ausgeschlossen, sei für den Sohn Gottes und seine Beauftragten etwas sich von selbst Verstehendes.

So viel Schein nun diese Erklärung beim ersten Anblicke hat, so können wir sie doch nicht für die richtige halten, da durch nichts in den Worten Jesu angedeutet wird, dass er unter dem ἐθεώρουν ein vorweltliches Schauen meine, das *Imperfectum* vielmehr darauf hinweist, dass das ἐθεώρουν ein mit der Thätigkeit der Jünger gleichzeitiges gewesen sei.[1] Ebenso wenig freilich können wir uns mit den sonst gewöhnlichen Erklärungen einverstanden erklären. Nach diesen soll Jesus entweder darauf hinweisen, dass ja schon längst durch seine ganze Erscheinung in der Menschheit die Macht des Satan gebrochen sei, wovon das Dämonenaustreiben von Seiten der Jünger nur ein einzelnes Zeugniss sei,[2] oder er soll auf einen einzelnen Vorgang hinweisen, der sich entweder damals zugetragen habe, als er die Jünger aussandte,[3] oder, als die Jünger die Dämonenaustreibungen vornahmen.[4] Damals habe Jesus im Geiste den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel fallen sehen d. h. damals habe er den schnellen Sturz des Satan von seiner hohen Macht so lebhaft erkannt, dass es ihm in seiner innern Anschauung vorgekommen, als falle er gleich einem Blitze (so schnell, so im Nu!) aus dem Himmel. Nach dieser letzten Erklärung würde Jesus auf ein *zukünftiges* Ereigniss hinweisen, das ihm damals, als er die Jünger aussandte, oder zur Zeit ihrer Erfolge klar geworden sei. Beide Erklärungen, sowohl die von Olshausen, als auch die

---

[1] *Winers* Grammat. d. neut. Sprachid. S. 41, 3. a.

[2] So *Olshausen* z. d. St. — [3] So *Meyer* z. d. St.

[4] So *de Wette* z. d. St.

andere, die unter nur unbedeutenden Modificationen von Meyer, de Wette und Baumgarten-Crusius vorgetragen wird, können wir nicht billigen, und zwar die erstere, weil einmal der Gedanke: „ich schaute schon längst im Geist die Macht des Bösen als überwunden an“ nicht durch das einfache *ἐθεώρουν* ausgedrückt werden konnte, sodann weil der Ausdruck *ὡς ἀστραπὴν πεσόντα* auf einen *plötzlichen* Sturz des Satan hinweist, nicht aber die *allmählich* vor sich gehende Ueberwindung der *Macht* Satans andeuten kann, die zweite Erklärung aber, weil nicht wohl anzunehmen ist, der einstige Sturz Satans aus dem Himmel sei Jesu erst bei Gelegenheit der Aussendung oder der Erfolge der 70 Jünger klar geworden.

Welches ist nun die richtige Erklärung der Stelle? Uns scheint es folgende: Als die Jünger freudig Jesu berichten, dass sie in seinem Namen Dämonen ausgetrieben, gibt er ihnen zu verstehen, dass dieser Erfolg für sie eine Bürgschaft sein müsse, dass sie sich überhaupt künftig vor dem Satan nicht mehr zu fürchten haben, so heftig auch der Kampf desselben gegen sie entbrenne; ein solcher Kampf werde allerdings entbrennen und er habe bereits seinen Anfang genommen. „Als ich euch ausgesendet hatte, sagt Jesus, da sah ich den Satan in Blitzesschnelle aus dem Himmel herniederfahren (*πεσόντα* gleichsam stürzen, um die Schnelligkeit und Vehemenz des Herniederfahrens anzudeuten)[1] auf die Erde, um euer Werk zu hindern, weil er in eurer Thätigkeit eine Beschränkung seines Reiches voraussah. Aber fürchtet euch nicht vor seinen Angriffen, seht ich gebe euch Macht über den Satan. So wie ihr jetzt die Dämonen ausgetrieben habt, so dass durch den Satan euer Werk nicht gehindert werden konnte, so wird er euch auch künftig nicht schaden können, ich gebe euch Macht u. s. w.“ Diese Erklärung scheint allein die natürliche, sowohl den Worten, als dem Zusammenhang entsprechende, zu sein. Ist sie die richtige, so ist klar, dass

[1] In demselben Sinne wird *πίπτειν* in der parallelen Stelle Offenb. 9, 1. gebraucht.

diese Stelle durchaus nicht voraussetzt, der Satan sei bereits des Himmels als seines Wohnortes verlustig gegangen oder werde desselben verlustig gehen. Es wird vielmehr gerade vorausgesetzt, dass er im Himmel wohnt und nur gesagt, dass er bisweilen momentan den Himmel gleichsam verlasse und auf die Erde herniedersteige, so oft sich ihm Gelegenheit darbietet, die Macht seines Reiches auszudehnen und dem Reiche Gottes zu schaden (vergl. 1 Petr. 5, 8. Offenb. 9, 1.).

Sonach scheint denn erwiesen, dass keine der bisher besprochenen Ansichten im N. T. ihre Bestättigung findet und mithin als die neutestamentliche Anschauung gelten kann. Es bleibt also nur noch die von uns aufgestellte als möglich übrig, dass der Satan mit seinen Engeln nach dem N. T. jetzt ebenso im *Himmel* wohne, als die guten Engel. Es erscheint diese Ansicht nicht nur darum als die richtige, weil jede andere bei genauerer Betrachtung der betreffenden Stellen sich als mit ihnen nicht vereinbar zeigt, sondern auch weil sie selbst ausdrücklich durch eine Reihe neutestamentlicher Stellen bestättigt wird, während sie mit der Grundanschauung des N. T. vom Himmel keineswegs in Widerspruch steht. Der Himmel ist ja dem N. T. überhaupt die rein geistige Sphäre. Es ist daher der Natur der Sache ganz entsprechend, wenn er ebenso als der Wohnort der vollendeten Geister überhaupt angesehen wird, als die Erde der Wohnort der noch in der Entwickelung begriffenen Menschen ist, wenn der Himmel bis zur endlichen Vollendung der Welt überhaupt ebenso gute und böse Geister einschliessend gedacht wird, wie die Erde gute und böse Menschen umfasst. Ist diese Ansicht schon an sich keineswegs undenkbar, so wird sie, wie gesagt, auch durch ausdrückliche Aussprüche bestättigt, und zwar nicht blos durch Aussprüche des A. T., wo z. B. im Buche Hiob 1, 6. Satan sich mitten unter den Söhnen Gottes befindet, die vor Gottes Throne sich darstellen, sondern auch durch Aussagen des N. T. So sagt Offenb. 12, 7 ff., dass der Satan mit seinen Engeln erst am Ende der Weltentwickelung in Folge eines Kampfes mit dem Erzengel

Michael aus dem Himmel werde ausgeschlossen (οὐδὲ τόπος εὑρέθη αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας εἰς τὴν γῆν V. 8 f.) und zuerst auf die Erde, dann in den Abyssus und endlich in den Feuersee werde verstossen werden. Ebenso setzt Offenb. 9, 1. voraus, dass Satan sich gegenwärtig im Himmel befinde, denn unter dem vom Himmel auf die Erde herabfallenden Sterne, von welchem diese Stelle spricht, können wir nur den Satan selbst verstehen, eine Erklärung, die freilich von mehreren Auslegern bestritten wird, uns aber durchaus nothwendig erscheint, sobald man, wie man muss und wie auch Hengstenberg thut, zugibt, dass dieser Stern identisch sei mit dem V. 11. näher charakterisirten König des Heuschreckenheeres. So ohne Weiteres als *der Engel der Unterwelt* (ὁ ἄγγελος τῆς ἀβύσσου) d. h. als der Engel, der über die Unterwelt herrsche, dessen Reich, Herrschaftsgebiet der Abgrund sei, der über das Reich der Todten Gewalt ausübe, konnte nur Satan selbst bezeichnet werden. Ebenso konnte nur dieser schlechthin *der Verderber* (Ἀβαδδών, Ἀπολλύων) genannt werden, vergl. Hebr. 2, 14. Ist aber unter ihm nothwendig Satan zu verstehen, so zeigt auch diese Stelle, indem sie sagt, Satan sei vom Himmel auf die Erde herabgestürzt (d. h. er sei eilend, mit Vehemenz herniedergefahren, vergl. Luc. 10, 18.), um sein Reich, die Unterwelt, zu eröffnen, dass das N. T. von der Voraussetzung ausgehe, Satan habe gegenwärtig seinen eigentlichen Wohnsitz noch im Himmel. Nicht weniger dient die Stelle Luc. 10, 18. zur Bestättigung unsrer Ansicht, da, wie früher auseinandergesetzt, diese Stelle weder, wie Hofmann meint, aussagt, Satan sei bereits vor der Menschwerdung Christi, damals als er sich wider Gott gewandt, aus dem Himmel entfallen, noch, wie Andere meinen, sein Fall aus dem Himmel habe mit dem Erlösungswerke Christi begonnen, sondern nur, dass er vom Himmel herab auf die Menschen Angriffe mache, um der erlösenden Wirksamkeit Christi entgegenzutreten. Ebenso stimmen mit unsrer Ansicht die beiden Stellen 2 Petr. 2, 4. und Jud. V. 6. überein, wenn unsre obige Deutung richtig ist, dass die dort genannten Engel als schon vor jener in den

beiden Stellen angedeuteten Sünde gefallene zu betrachten seien, indem dann in jenen beiden Stellen ausdrücklich gesagt wird, dass auch die gefallenen Engel ihre Wohnung im Himmel haben, nur dass eine bestimmte Zahl derselben, in Folge besonderer Sünde schon vor der Zeit aus dem Himmel in den Hades verstossen worden sei. Endlich berufen wir uns noch auf Eph. 6, 12., wo der Wohnort der bösen Engel *τὰ ἐπουράνια* genannt wird, ein Ausdruck, mit dem das N. T. Matth. 18, 35. Eph. 1, 20. den Wohnort Gottes, 1 Cor. 15, 48 f. Eph. 1, 20. 2, 6. 2 Tim. 4, 18. den Wohnort Christi und Eph. 3, 10. Phil. 2, 10. den der guten Engel bezeichnet.[1]

---

[1] *Hengstenberg* sucht sich, um seine Ansicht, dass nach neutestamentlicher Anschauung die bösen Engel in der *Hölle* ihren Wohnsitz haben, der gegen ihn sprechenden Stellen Eph. 6, 12. Luc. 10, 18. Offenb. 12, 7 ff. dadurch zu entledigen, dass er hier den Ausdruck „Himmel" in bildlichem Sinne fasst. „In Eph. 6, 12. — sagt er a. Schr. I. S. 619 — nach dem entscheidenden Siege Christi, ist von bösen Geistern im *Himmel* die Rede in dem Sinne von: „„gross Macht und viel List sein grausam Rüstung ist."" In Bezug auf Offenb. 12, 7. sagt er: „Das vorangehende: und siegete nicht (eig. und hatte keine Gewalt) dient zur Erklärung des nachfolgenden: es ward ihm keine Stätte mehr im *Himmel* gefunden. Denn dass der Satan sich im Himmel nicht behaupten kann, bedeutet einfach, dass seine Macht gebrochen ist, gebrochen nach V. 11. durch das Blut Christi, wodurch Vergebung der Sünden erworben und also dem Satan seine gefährlichste Waffe entwunden worden ist. Alles Mächtige wird in den Himmel gesetzt. In der Stelle Jes. 14, 12., die hier ganz speciell zu Grunde liegt, heisst es von dem Könige von Babel, dem sichtbaren Abbilde des grossen Drachen hier: Wie bist du vom Himmel gefallen, du Glanzstern, Sohn der Morgenröthe, in dem Sinne: wie bist du so ohnmächtig geworden, du herrlicher Herrscher." — „Genau dieselbe bildliche Darstellung finden wir in Luc. 10, 18: „„Ich sah den Satan vom Himmel fallen als einen Blitz."" — Wollte man das Fallen vom Himmel buchstäblich auffassen, so würde es in diesen beiden Stellen sich widersprechen. Denn hier wird es vor vollbrachter Erlösung ausgesprochen, dagegen in der Offenbarung erscheint es als Folge der vollbrachten Erlösung. Bei der bildlichen Auffassung fällt der Widerspruch weg. Die Worte des Herrn bei Lucas beziehen sich auf den Anfang der Besiegung Satans durch Christum, welcher den Keim und die Bürgschaft ihrer Vollendung in sich enthält. Dann geht es durch verschiedene Stufen weiter, bis mit der Auferstehung und Himmelfahrt die letzte Stufe erstiegen wird." Dessenungeachtet glauben wir nicht, dass den angeführten Stellen wirklich ihre Beweiskraft genommen werden kann. Was die Stelle Eph. 6, 12. betrifft, so scheint es uns völlig unstatthaft, in dieser einzigen

Damit ist nun freilich, wie aus unsrer früheren Darstellung hervorgeht, keineswegs gesagt, dass die gefallenen Engel nach neutestamentlicher Anschauung auch in einem *seligen* Zustande sich befinden. Dass dies, ungeachtet sie im Himmel wohnen, nicht der Fall ist, geht schon aus ihrer Beschaffenheit hervor, insofern sie nicht rein geistige Wesen sind. Gerade darin, dass sie, die Nichtgeistigen, die Wesen des Dunkels und der Finsterniss, in einer rein geistigen und in einer Lichtsphäre, sie, die Feinde Gottes, ohnmächtig in der unmittelbaren Nähe Gottes sich aufhalten müssen, besteht für sie schon jetzt zum grossen Theil der Zustand der Unseligkeit (Jak. 2, 9.), daher sie auch im Himmel nicht Ruhe finden, sondern einen Zug nach der Materie hin haben, in der sie leichter Ruhe zu finden sich versprechen (vergl. Matth. 12, 43 ff. Luc. 11, 24 ff. Matth. 8, 32.).

C. Die bösen Engel als Gemeinschaft.

§. 134.

Wie die heiligen, so bilden auch die gefallenen Engel zusammen ein organisches Ganzes, eine gegliederte Gemeinschaft, *ein Reich* (*βασιλεία* Matth. 12, 26. Mc. 3, 24. Luc. 11, 17. 18. vergl. Eph. 2, 2. Col. 1, 13. Apost. 26, 18.), aber ein

---

Stelle ohne die gewichtigsten Gründe das Wort *τὰ ἐπουράνια* in anderem Sinne zu nehmen, als es sonst im ganzen Briefe (das Wort kommt ausserdem in diesem Briefe viermal vor) genommen wird. Ebenso unwahrscheinlich ist die Ansicht, dass, wenn Jesus Luc. 10, 18: sagt: „Ich sah den Satan gleich einem Blitze vom Himmel stürzen," er damit den allgemeinen Gedanken habe ausdrücken wollen: „Ich habe bereits angefangen den Satan zu besiegen," während doch die Worte gar keinen Zweifel darüber lassen, dass hier nur von einem einzelnen, bestimmten Ereigniss, von einem plötzlichen, momentanen Sturze des Satan die Rede sein könne. Ist aber der Sturz eigentlich zu nehmen, so muss auch der Himmel eigentlich genommen werden. Was endlich Offenb. 12, 7. betrifft, so zeigt der ganze Zusammenhang, dass auch hier der „Himmel" nur „buchstäblich" genommen werden könne. Wird doch in dieser Stelle nicht blos vom Drachen, sondern auch vom Michael gesagt, er befinde sich im Himmel. Sollte nun hinsichtlich dieses das Wort eigentlich, hinsichtlich jenes bildlich zu verstehen sein? Wird „Himmel", wie Hengstenberg selbst S. 617 zuzugestehen scheint, V. 7 buchstäblich genommen, so muss es ebenso buchstäblich auch V. 8. verstanden werden.

Reich, das durchaus verschieden ist von dem Reiche der guten Geister, ja im entschiedensten Gegensatze zu diesem steht (Offenb. 12, 7.). Während die letzteren zusammen das Reich *Gottes* ausmachen, eine Gemeinschaft, deren wesentlicher Charakter das Licht und die Heiligkeit ist, weil alle einzelnen Glieder desselben heilige Engel, Engel des Lichtes, sind und in der unmittelbarsten Gemeinschaft mit Gott, dem Vater der Geister, stehen, bilden die bösen Geister zusammen eine Gemeinschaft, welche in entschiedenstem Gegensatze zu Gott steht. Das, was alle einzelnen unter einander zu einem Reiche verbindet, ist hier die allen gemeinsame Tendenz der unbedingten Opposition gegen Gott und sein schöpferisches Wirken, es ist *die Bosheit* (ἡ πονηρία), *die Unlauterkeit, Unreinheit* (ἡ ἀκαθαρσία) und *die Finsterniss* (τὸ σκότος), so gewiss, als alle einzelnen Glieder dieses Reiches πνεύματα πονηρά, ἀκάθαρτα, κοσμοκράτορες τοῦ σκότους (Eph. 6, 12.) sind. In letzterer Hinsicht wird dieses Reich daher *das Machtgebiet der Finsterniss* (ἐξουσία τοῦ σκότους, Col. 1, 13. Apost. 26, 18.) genannt, während dasselbe an einer andern Stelle als *das luftige, luftartige Machtgebiet* (ἡ ἐξουσία τοῦ ἀέρος Eph. 2, 2.) bezeichnet wird, weil es nicht aus wirklichen, vollendeten, Geistern, sondern nur aus geistähnlichen Wesen besteht.

Wie jedes Reich als solches innerlich organisirt ist, so auch das Reich der bösen Geister. Es bestehen in demselben ganz dieselben Unterschiede, als im Reiche der heiligen Engel. So werden Jud. 6. ἀρχαί, Eph. 6, 12. Col. 2, 15. ἀρχαί und ἐξουσίαι, 1 Cor. 15, 24. ἀρχαί, ἐξουσίαι und δυνάμεις unterschieden, womit eine Verschiedenheit der einzelnen bösen Geister hinsichtlich ihrer *Macht* und *Stellung*, ein Rangverhältniss, anerkannt wird. Andere Stellen (Matth. 12, 45. Luc. 11, 26.) sprechen von πνεύματα πονηρότερα und lehren hierdurch, dass auch hinsichtlich des *sittlichen* Charakters, hinsichtlich der Bosheit und Unlauterkeit, eine gewisse Mannichfaltigkeit bestehe. Insbesondere aber kennt das N. T. *Einen* bösen Geist, der sowohl was seine Macht, als was seine Bosheit anlangt, vor allen übrigen hervorragt und das ganze böse Geisterreich beherrscht. Er heisst Eph. 2, 2: *der Fürst*

des luftigen, luftartigen Machtgebietes (ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος), an anderen Stellen (Matth. 9, 34. 12, 24. Mc. 3, 22. Luc. 11, 15.)[1] *der Fürst der Dämonen* (ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων).[2] Alle übrigen bösen Engel sind seine Untergebenen und werden daher kurzweg als *seine* Engel (οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ Matth. 25, 41. Offenb. 12, 7. 9. 2 Cor. 12, 7.) bezeichnet. Das N. T. redet, wenn es von diesem Fürsten der bösen Geister spricht, nicht etwa blos bildlich, es ist ihm dieser nicht ein blosses Abstraktum, etwa „das kosmische Princip", oder eine blosse Personification, ein Symbol des „allgemeinen Begriffs einer feindseligen Macht des Bösen, welche dem Guten jeder Zeit entgegenstrebe",[3] sondern eine concrete einzelne Person, eine

---

[1] Dieselbe Bezeichnung findet sich auch in rabbinischen Schriften z. B. *Gittin fol.* 68. *c.* 1. — *Debarim Rabba fol.* 147. *c.* 2.

[2] Dafür *evang. Nicod. c.* 23. der Name ἀρχιδιάβολος.

[3] Diess gegen eine Reihe von Theologen der neueren Zeit, welche ausdrücklich leugnen, dass das Dasein und die Wirksamkeit eines persönlichen Teufels Gegenstand neutestamentlicher Lehre sei. An ihrer Spitze steht *Schleiermacher*, welcher bekanntlich (Glaubenslehre Bd. I. §. 45.) verneint, dass Christus und die Apostel über diesen Gegenstand eine Lehre haben aufstellen wollen. Wie die Vorstellung von einem Teufel in Christo und seinen Jüngern nicht als eine aus den heiligen Schriften des alten Bundes hergenommene, noch auch auf irgend einem Wege göttlicher Offenbarung erworbene, sondern aus dem damaligen gemeinsamen Leben her, also auf dieselbe Weise entstandene gewesen sei, wie sie mehr oder weniger noch in uns Allen sei ohnerachtet unsrer gänzlichen Unwissenheit über das Dasein eines solchen Wesens, so hätten Jesus und die Apostel dieser Vorstellung auch nur zu andern Zwecken sich bedient, ohne ihr eine neue Haltung oder Gewährleistung geben zu wollen. Diess erhelle aus der ganzen Art, wie dieser Gegenstand vorkomme, ohne dass Christo eine besondere Veranlassung dazu gegeben worden war, nämlich immer nur in Gleichnissreden oder sprüchwörtlich oder in kurzen Lehrsprüchen, die aber immer einen andern Gegenstand behandeln. Auch gebe es unter allen neutestamentlichen bestimmt und unzweifelhaft vom Teufel handelnden Stellen keine einzige, in welcher Christus oder die Apostel etwas als neu und eigen, sei es auch nur berichtigend oder ergänzend, über diesen Gegenstand vortragen wollten, vielmehr schlössen sie sich ganz an die Vorstellung an, wie sie unter dem Volk im Schwange ging. — In ähnlicher Weise äussert sich über diesen Gegenstand auch *Baumgarten-Crusius*, welcher (bibl. Theol. S. 291) die Dämonologie des N. T. für blosse Lehr*form*, für ein blosses *Bild* aus Zeit und Volk erklärt. So auch *Frommann* (johann. Lehrbegr.

Person, in der es Alles, was überhaupt den Charakter der bösen Engel bildet, concentrirt und in eminenter Weise aus-

---

S. 335 f.): „Das der Welt einwohnende böse Princip wird in allen seinen einzelnen Aeusserungen zusammengefasst und personificirt in der Idee des *Teufels*, der demnach nichts weiter als der den Menschen verführende *Weltgeist*, in konkreter Persönlichkeit gedacht, ist." — „Zu der Vorstellung einer persönlichen Existenz des Teufels berechtigen die johanneischen Aussprüche fast noch weniger, als die anderweitigen neutestamentlichen Aeusserungen über den Satan." — Aehnlich *von Cölln*, bibl. Theol. II. S. 73 f.: Jesus selbst sei von der Wirklichkeit dämonischer Einwirkungen nicht überzeugt gewesen, jedenfalls habe der Glaube an Dämonen und ihre Wirkungen in seiner Lehre keinen Platz einnehmen sollen, auch stelle Jesus den Satan nicht als eine bestimmte Persönlichkeit mit festen Umrissen und Attributen dar, sondern so unbestimmt, dass sich anstatt desselben der allgemeine Begriff einer feindlichen Macht des Bösen, welche dem Guten jederzeit entgegentrete, setzen lasse. In derselben Weise erklärt er sich über die Lehre des Apostels Paulus und Johannes (S. 234 u. 237). Auch bei Johannes und Paulus habe der Satan nur eine allgemeine symbolische Bedeutung, er werde nicht als ein eigentlich persönliches Wesen von ihnen gefasst, sondern diene den Aposteln nur als Zeichen oder Sinnbild des ungöttlichen Princips, des kosmischen Sinnes, welcher den geistigen Zwecken des Gottesreiches feindlich entgegentrete. Vergl. ferner *Lutz* a. Schr. S. 132: „In gleichem Maasse, als die ideale Bedeutung des Reiches des Satan hervortritt, ist wirklich biblische Religionslehre da; in demselben Verhältniss aber, in welchem die ideale und symbolische Auffassung dieser Vorstellung zurücktritt und nur die Richtung auf das Dasein und die Wirkungen dämonischer Wesen an und für sich erscheint, wird auch weniger von der eigentlich biblischen Lehre erkannt, sondern nur die Herrschaft der Zeitvorstellungen, des Volksglaubens wahrgenommen." In neuster Zeit ist diese Ansicht auch von *Lücke* (deutsche Zeitschrift Jahrg. 1851. Nr. 7 f.) gegen Martensen vertheidigt worden, denn wir können es nur für eine scheinbare Abweichung jenes Theologen von Schleiermacher halten, wenn derselbe in Gegensatz zu letzterem sagt, die Lehre vom Teufel sei allerdings ein wesentliches Element im Lehrzusammenhange des Evangeliums, während er doch selbst diese Lehre „als eine mehr oder weniger symbolische Darstellung der christlichen Theorie von dem Wesen des Bösen" betrachtet. Wir müssen gestehen nicht begreifen zu können, wie man bei unbefangener Betrachtung der einzelnen vom Teufel handelnden neutestamentlichen Stellen, Stellen wie 1 Joh. 3, 8: *ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει*. Joh. 8, 44: wo er *ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς* genannt wird, wo von ihm gesagt wird, er stehe nicht in der Wahrheit, weil Wahrheit nicht in ihm sei, wenn er die Lüge rede, so rede er von seinem Eignen, denn er sei Lügner und Vater der Lüge, Matth. 13, 39. wo von ihm gesagt wird, er sei der Feind, welcher das Unkraut gesäet habe, 2 Cor. 6, 15. Luc. 11, 21. 22. Col. 1, 13., wo er als die Spitze des widergött-

gebildet anschaut. Er ist ihm die Spitze und der Vertreter der bösen Engelwelt überhaupt, der persönliche Mittelpunkt und das Haupt im Reiche des Bösen, in ihm stellt sich das ganze böse Geisterreich und die Opposition desselben gegen das Reich Gottes als in einer einzelnen concreten Persönlichkeit dar (vergl. z. B. die Stelle Col. 1, 13. 2 Cor. 6, 15. Luc. 11, 21. 22. 1 Joh. 3, 8., in denen Christus und der Teufel als die Vertreter der beiden einander entgegenstehenden Reiche: des Reiches Gottes und des Reiches der Welt, des Lichtreiches und des Reiches der Finsterniss, einander gegenübergestellt werden.) Daher wird er denn Matth. 5, 37. 6, 13. 13, 19. 38. Luc. 11, 4. Joh. 17, 15. 1 Joh. 2, 13. 14. 3, 12. 5, 18. 19. Eph. 6, 16. 2 Thess. 3, 3. geradezu genannt ὁ πονηρός, *der Böse, der Schlechte,* d. h. der in welchem die Bosheit, die Schlechtigkeit personificirt ist. Wenn alle ein-

lichen Reiches Christo entgegengestellt wird — Stellen, in denen so unverkennbar ein persönlicher Teufel vorausgesetzt, von seinem Charakter und von seiner Geschichte gehandelt wird — die Ansicht, dass der Teufel nur eine allgemeine symbolische Bedeutung habe, mit seinem exegetischen Gewissen vereinigen kann. Gegen dergleichen Ansichten hat gewiss *Martensen* Recht, wenn er (christl. Dogm. §. 105.) sagt: „Der ernstlichen Schriftforschung ist es klar, was auch die ersten Lehrer der Kirche erkannt haben, dass die Aussprüche der Schrift über den Teufel, über den *Feind,* von *mehr* reden, als einem Princip, von mehr, als einem allgemeinen bösen *Wollen*, nämlich von einem wirklichen, persönlichen *Willen*, obwohl freilich bald die eine, bald die andere Seite, bald die allgemein geistige, bald die persönliche mehr hervortreten kann. Der Kampf Christi mit dem Teufel ist gewiss ein Kampf gegen ein Universal-Princip, erhält aber doch erst seine volle Bedeutung, wenn es zugleich ein persönlicher *Wille* ist, den er zurückweist und überwindet." — „Obwohl wir den Feind nicht zu begreifen vermögen, verstehen wir doch, dass nur wenn Wille wider Wille stehet, die Rede sein kann von einem geistlichen Kampfe. So lange wir das Reich des Bösen denken ohne ein persönliches Oberhaupt, so lange wir nur gegen ein Princip, gegen einen unreinen Weltgeist, zu kämpfen haben, so lange haben wir nur gegen eine mehr oder minder *blind* wirkende Macht zu kämpfen, eine Macht, die halb Natur ist und halb Geist, eine Bestimmung, die freilich auch auf das Böse eine umfassende Anwendung findet, aber seinen Begriff nicht erschöpft. Der Ausdruck „*Vater der Lüge*" weist hin auf eine Intelligenz, ein persönliches Selbstbewusstsein, und erst dadurch wird der Kampf gegen das Böse ein wirklicher Geisterkampf."

zelnen πνεύματα seines Reiches πονηρά sind, so ist er ὁ πονηρός, *der schlechthin Böse*, der, in welchem die Bosheit des ganzen bösen Geisterreiches seine absolute Culmination erreicht. Dieser Bezeichnung entsprechend ist auch der Name Βελίαλ[1] (2 Cor. 6, 15.) von בְּלִיַּעַל = *der Nichtnutzige, Nichtswürdige*, und Βεελζεβούλ[2] (Matth. 10, 25. 12, 24. 27. Mc. 3, 22. Luc. 11, 15. 18. 19.) von בַּעַל זְבוּל = בַּעַל זֶבֶל der Schmutzgott, der Gott der Unreinheit, insofern Schmutz, Unreinheit, der Charakter der Sünde, auch sein Charakter ist.[3] Auch wird

---

[1] Auch die Benennung *Berial* findet sich dafür in der Himmelfahrt des Jesaias 2, 4. 3, 13. 5, 1.

[2] Neben Βεελζεβούλ findet sich auch die Lesart Βεελζεβούβ, aber als die weniger gesicherte, wahrscheinlich durch Erinnerung an 2 Kön. 1. entstanden. Wäre sie die richtige, so würde anzunehmen sein, dass die Juden den Namen, mit welchem Baal, die höchste Gottheit der Phönizier, als Abwehrer des Ungeziefers bezeichnet wurde (vergl. *Movers*, die Phönizier II. S. 175), spottweise auf den Satan übertragen haben.

[3] Der Name *Beelzebul* wird in verschiedener Weise abgeleitet und erklärt. *Michaelis* (*adnot. ad Nov. Test. p.* 133), *Paulus* (zu Matth. 10, 24.), *Jahn* (Archäol. III. S. 490), *Movers* (die Phönizier I. S. 260) leiten den Namen ab von בַּעַל und זְבוּל (*domicilium*), so dass die Bedeutung wäre: *Herr der Wohnung*. In der näheren Bestimmung der dadurch angedeuteten Wohnung weichen sie jedoch von einander ab: a) Nach Michaelis und Paulus soll unter der Wohnung der *Tartarus* gemeint, Beelzebul daher soviel sein, als *dominus tartari;* vergl. jedoch die Gegenbemerkungen von Fritzsche zu Matth. 10, 24. b) Jahn versteht unter der Wohnung die Wohnung der *Luftregionen* (Eph. 2, 2.), eine Ansicht, welche gewiss die wenigste Wahrscheinlichkeit für sich hat. c) Movers endlich versteht unter dem זבול die *Himmelswohnung*. Er hält nämlich den Beelzebul für identisch mit dem von den semitischen Völkern an die Spitze der Götter gestellten Bel oder Kronos, Saturnus, der im siebenten Himmel in einer hohen wohlverwahrten Burg wohnend gedacht wurde. Auf diese Burg beziehen sich sowohl die Namen Baalzebul als Baal-Meon. Im A. T. werde sowohl מעון als זבול von der Wohnung Gottes im Himmel oder vom Tempel gebraucht. זבול komme in dieser Bedeutung z. B. Jes. 63, 15. vor: „schau herab von deiner heiligen, prächtigen Wohnung“, ebenso מעון *Deut.* 26, 15. Ps. 68, 6.

Wahrscheinlicher als die genannten Erklärungen ist wohl die von *Lightfoot, Wetstein, Fritzsche* (zu Matth. 12, 24.), *Winer* (bibl. Realiex.), *Lutz* (a. Schr. S. 129) vorgetragene Ansicht, nach welcher der Name des Philistäischen Götzen Beelzebub durch Veränderung eines Buchstabens in בַּעַל־זְבוּל = בַּעַל זֶבֶל *deus*

er um dieses seines Gott und sein Reich und alles Gute negirenden Charakters willen genannt ὁ Σατανᾶς (z. B. Matth. 4, 10f. 12, 26. Mc. 3, 23. 26. Luc. 10, 18. 11, 18. 22, 31. Joh. 13, 27. Apost. 5, 3. Röm. 16, 20. 1 Cor. 7, 5. 2 Cor. 2, 11. 2 Thess. 2, 9. Offenb. 2, 9. 12, 9.) und ὁ ἐχθρός (Matth. 13, 39. Luc. 10, 19.) oder ὁ ἀντικείμενος (1 Tim. 5, 14.) d. h. *der Feind, der Widersacher* κ. ε., womit er wohl nicht blos als Feind der Menschen, sondern überhaupt als Feind alles ausser ihm Seienden, insbesondere Gottes und der von ihm begründeten Weltordnung, mithin als der schlechthinige Egoist, bezeichnet wird. Andere Benennungen desselben, die sich auf sein Verhältniss zur Menschenwelt beziehen, sind: ὁ διάβολος (Matth. 4, 2. 13, 39. 25, 41. Luc. 4, 3 ff. 8, 12. Joh. 8, 44. Eph. 6, 11. 2 Tim. 2, 26. Offenb. 12, 9 ff.); ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν (Offenb. 12, 10.); ὁ ἀντίδικος (1 Petr. 5, 8.); ὁ πειράζων (Matth. 4, 3. 1 Thess. 3, 5.); τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης (1 Joh. 4, 6. vergl. ὁ πλανῶν Offenb. 20, 10. und die Ausdrücke ὁ ἄρχων τῆς πλάνης, τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης im Testament der zwölf Patriarchen bei *Fabricius, cod. pseudepigr. Vet. Test. I. p.* 534 ff. 611. 615); ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος (Offenb. 12, 9. 14. 15. 20, 2.); ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (Joh. 12, 31. 16, 11.); ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων (Joh. 14, 30.); ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (2 Cor. 4, 4.); ὁ δράκων ὁ μέγας (Offenb. 12, 3. 4. 7. 9. 13. 16. 17. 13, 2. 4. 16, 13. 20, 2.). Ganz entsprechend jenen Bezeichnungen wird auch sonst der Charakter des Satan beschrieben. Matth. 4, 9. Luc. 4, 7. zeigt er sich als der, der Gott die Herrschaft streitig macht, der Gott gleich sein und wie Gott verehrt sein will (während die guten Engel jede Anbetung von sich ablehnen, vergl. Offenb. 19, 10. 22, 8. 9.).[1] An andern Stellen wird er als *der Sünder von uran* (1 Joh. 3, 8: ἀπ' ἀρχῆς ἁμαρτάνει), als *Feind der Wahrheit* und als *Lügner*, ja als *Vater der Lüge* beschrieben vergl. Joh. 8, 44. Offenb. 12, 9. In der

---

stercoris umgewandelt auf den Satan übertragen worden sein soll, um dadurch die Verachtung und den Abscheu vor demselben auszudrücken.

[1] Im *Sohar* (Amsterdamer Ausgabe Thl. II. S. 254 b.) wird der Teufel geradezu *der andere, der zweite Gott* (אֵל אַחֵר) genannt, vergl. *Gfrörer*, a. Schr. I. S. 403.

ersteren heisst es: „*er war ein Menschenmörder von Anfang an und steht nicht in der Wahrheit,* d. h. die Wahrheit ist nicht das Terrain, auf welchem er steht, ist nicht sein Besitzstand, weil Wahrheit nicht in ihm ist. *Wenn er die Lüge redet, so redet er von seinem Eigenen* d. h. so redet er von Innen heraus, seiner Natur entsprechend, er redet sie nicht als etwas ihm Fremdes, wozu er nur von Aussen Veranlassung erhielte, sondern als etwas, das ihm sein Inneres selbst vorschreibt, *denn er ist ein Lügner und ein Vater derselben.*“ Die Lüge wird hier also als der eigentliche Charakter, als das innerste Wesen des Satan bezeichnet. Damit stimmt überein, wenn auf ihn Alles zurückgeführt wird, wodurch das Reich Gottes sowohl im Grossen als im Einzelnen gehemmt, in seiner Ausbreitung und Verherrlichung gehindert wird, vergl. Röm. 16, 20. Offenb. 12, 7 ff. V. 13 ff. Luc. 10, 18 ff. 1 Petr. 5, 8 ff. In der Stelle Offenb. 2, 24. wird darauf hingedeutet, dass in dem Satan die Bosheit eine Tiefe (*τὰ βαθέα τοῦ Σατανᾶ*) erreicht habe, die wir auf unsrer gegenwärtigen irdischen Erkenntnissstufe nur zu ahnen, nicht aber klar zu erkennen vermögen, wie denn überhaupt das Reich der Geister ein Gebiet ist, in das uns ein klarer Einblick nicht verstattet ist, in das mit unsrer Erkenntniss eindringen zu wollen ein *ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύειν* (Col. 2, 18.) genannt werden müsste.

Mit Rücksicht nun auf diesen Fürsten des Dämonenreiches wird das Reich selbst auch bezeichnet als *βασιλεία τοῦ Σατανᾶ* (Matth. 12, 26.) und als *ἐξουσία τοῦ Σατανᾶ* (Apost. 26, 18.), insofern es das Reich, das Machtgebiet ist, innerhalb dessen der Satan frei schaltet und gleich einem Könige herrscht; und die einzelnen bösen Geister heissen *οἱ ἄγγελοι τοῦ διαβόλου* Matth. 25, 41. oder *τοῦ δρακόντος* Offenb. 12, 7. 9. vergl. *ἄγγελος σατᾶν* 2 Cor. 12, 7.

Im N. T. treten übrigens die *unter* Satan stehenden Engel verhältnissmässig in den Hintergrund. Satan selbst ragt sowohl hinsichtlich seiner Bosheit, als hinsichtlich seiner Macht vor allen übrigen bösen Geistern so hervor, dass in der Regel nur *seiner* Erwähnung geschieht, wo es gilt des bösen Geisterreiches zu gedenken. Oft werden nicht die Dämonen, son-

dern Satan genannt, auch wo diess hätte geschehen können, weil dieser auch in jenen thätig, dieser das Motiv und die Seele der Wirksamkeit jener ist.

D) Verhältniss des bösen Geisterreiches zur Menschenwelt.

§. 135.

Der Satan steht nach der Anschauung des N. T. nicht blos zu den übrigen gefallenen Engeln und diese zu ihm in einem Verhältniss, sondern beide stehen auch ebenso wie die guten Engel in Beziehung zur Menschenwelt. Das N. T. schaut dieses letztere Verhältniss als ein dreifaches an, indem Satan, der Repräsentant des bösen Geisterreiches, 1) als *Versucher* und *Verführer* der Menschen (ὁ πειράζων, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης, ὁ πλανῶν), 2) als *Ankläger* der von ihm Verführten, als *Widersacher* derselben (hierher gehören die Namen ὁ διάβολος, ὁ σατᾶν, ὁ ἀντικείμενος, ὁ ἀντίδικος) und endlich 3) als *Beherrscher* und *Verderber* derselben (hierher gehören die Namen ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου und, was die einzelnen ihm untergebenen Engel betrifft, die Benennungen κοσμοκράτορες, δαίμονες, δαιμόνια) aufgefasst wird. Dieses dreifache Verhältniss ist im Folgenden nach Anleitung des N. T. näher zu beschreiben.

a) Satan als Versucher und Verführer der Menschen.

§. 136.

Das N. T. stellt den Satan dar als fortwährend bemüht, die einzelnen Menschen von Gott abwendig zu machen, in ihnen dieselbe Abneigung und denselben Widerspruch gegen Gott zu erwecken, der ihm selbst zur Natur geworden ist, um sie dadurch für *sein* Reich zu gewinnen, oder, wo schon ein Gegensatz vorhanden ist, diesen zu steigern, um sie seiner Herrschaft zu sichern. Er prüft fortwährend, stellt Versuche an, ob die Menschen fest seien und unerschütterlich in ihrer Anhänglichkeit an Gott, oder ob sie sich vielleicht in derselben wankend machen lassen. Diese Thätigkeit bezeichnet das N. T. mit dem Ausdruck πειράζειν (vergl. z. B.

Matth. 4, 1. Mc. 1, 13. Luc. 4, 2. 1 Cor. 7, 5. 10, 13. Gal. 6, 1. 1 Thess. 3, 5. Hebr. 2, 18. 4, 15. Offenb. 2, 10. 3, 10.) und ihn selbst nennt es desshalb geradezu den *Versucher* (ὁ πειράζων: Matth. 4, 3. 1 Thess. 3, 5.). An einer andern Stelle wird er mit einem Löwen verglichen, welcher brüllend umhergeht und nach Beute späht. In derselben Weise durchwandere der Teufel die Erde, um zuzusehen, ob er Jemand finde, den er zum Abfall reizen und durch Abfall ins Verderben ziehen könne (1 Petr. 5, 8.). Um diesen seinen Zweck, den Abfall der Menschen, zu erreichen, scheut er kein Mittel, wendet er alle Listen und Ränke an (αἱ μεθοδεῖαι τοῦ διαβόλου Eph. 6, 11.), sucht die Menschen gleichsam in Schlingen zu fahen (1 Tim. 3, 7. 2 Tim. 2, 26.), zu übervortheilen (πλεονεκτεῖν 2 Cor. 2, 11.), ihren Sinn zu berauschen (2 Tim. 2, 26.), sie zu blenden (τυφλοῦν 2 Cor. 4, 4.), nimmt die Gestalt eines Engels des Lichtes an (μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός 2 Cor. 11, 14.). Namentlich ist die wissentliche Verkehrung der Wahrheit behufs der Täuschung ein Hauptmittel, dessen er sich bedient (vergl. 2 Thess. 2, 9. Matth. 4, 6. Luc. 4, 10.), wesshalb er Joh. 8, 44. ψεύστης genannt wird und 1 Joh. 4, 6. τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης (vergl. Offenb. 12, 9. 20, 10.: ὁ πλανῶν.).

Dieses Geschäft, die Menschen zu versuchen und von Gott abwendig zu machen, hat der Satan schon von Anfang an geübt, schon seitdem es überhaupt Menschen gibt. Demgemäss fasst ihn das N. T. auf als den, der die Sünde überhaupt in die Menschheit gebracht habe; ihn, der die Ursache des Abfalls unter den Geistern ist, fasst es auf auch als Ursache des Abfalls unter den Menschen. Als solcher wird er dargestellt z. B. Joh. 8, 44., wenn er *Menschenmörder von Anfang* genannt wird, denn diese Bezeichnung bezieht sich nicht, wie de Wette, Meyer und Lücke annehmen, auf den durch ihn veranlassten ersten Brudermord (1 Joh. 3, 12.), sondern auf die Einführung der Sünde in die Menschheit, in welcher der Tod unmittelbar schon enthalten war (1 Mos. 2, 17.).[1]

[1] So z. B. Orig., Chrysost., August., Theophyl., in neuerer Zeit: Tholuck, Olshausen z. d. St., Hofmann, Schriftbew. I. S. 370.

Derselbe Gedanke wird auch ausgesprochen, wenn der Satan in derselben Stelle *Vater der Lüge* genannt wird. Jede Sünde ist wesentlich zugleich auch Lüge, eine Lüge, durch welche der Sünder sich selbst belügt. Unsre Stelle will nun eben sagen, dass diese Lüge Satan wie in der Engelwelt, so auch in der Menschenwelt verursacht habe. Eben diess will ferner auch Christus ausdrücken, wenn er ihn Matth. 13, 39. als den *Feind* bezeichnet, *der auf dem Acker der Welt das Unkraut unter den Waizen gesäet*, und endlich die Offenbarung Johannis, wenn sie ihn *die alte Schlange* (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος Offenb. 12, 9. 14. 15. 20, 2. vergl. *Act. Thom.* §. 30 ff. *Evang. inf. Arab. c.* 16.)[1] nennt, wodurch angedeutet wird, dass jene erste Täuschung, durch welche Eva seitens der Schlange zur Uebertretung des göttlichen Willens bewogen wurde, (2 Cor. 11, 3.) von ihm ausgegangen, er selbst in jener Schlange thätig gewesen sei, sich derselben nur als seines Organes bedient habe.[2]

---

[1] Mit demselben Ausdruck wird der Satan auch im Buche *Sifri* zu *Deut.* 32, 32. bezeichnet: *Vos disciputi serpentis antiqui estis, qui seduxit Adam et Evam.* — *Targum Jeruschalemi z. Gen.* 3, 5.: „Die Schlange sprach zu dem Weibe: wenn ihr von dem Baume esset, werdet ihr sein wie grosse Engel, welche weise sind zu erkennen das Gute und das Böse, und das Weib sahe Sammael, den Engel des Todes, und entsetzte sich.“ Vergl. *Sanhedrin Bab. S.* 29. *a.*, *Bamidbar Rabba S.* 239. *a.*, *Midrasch Tanchuma* 70. *d.*, *Debarim Rabba S.* 257. *c.*, *Sohar* zu *Gen.* 3, 1.

[2] Vergl. auch *Evang. Nicodemi b. Thilo p.* 736., wo der Teufel ἡ ῥίζα τῆς ἁμαρτίας genannt wird. —

Hofmann stellt in seinem Schriftbew. I. S. 389. die Ansicht auf, dass vor der Erscheinung Christi zwar von einem ἄρχων τῶν δαιμονίων (Matth. 9, 34. 12, 24.) und Βεελζεβούλ die Rede gewesen, aber nicht von ihm als dem *Urheber der Sünde, dem Satan.* Dieser Ansicht habe bis zur Zeit Christi noch eine unmittelbare Bestättigung durch geschichtliche Erlebnisse gefehlt, und eben darum habe sie keinen wesentlichen Bestandtheil der allgemeinen Anschauung gebildet, sondern sei nur gelegentlich zum Vorschein gekommen, wo sich Veranlassung dargeboten, den Widerstreit wider Gott und das, was Gottes ist, über die Gränzen der Menschheit hinaus zu verfolgen. Erst in Folge dessen, dass der Satan persönlich Jesu entgegengetreten und ihn versucht habe, sei es für jeden, welcher von diesem Vorgange gehört, unzweideutig gewiss und klar geworden, dass der Widerstreit gegen Gott und das, was Gottes ist, seinen eigentlichen Sitz und Ausgangsort in einem Geistwesen habe, welcher *Person* ist, wie der Sohn Gottes; erst in Folge dessen habe man

In derselben Weise ist er aber auch noch fort und fort thätig, von ihm geht jegliche Sünde, aller Irrthum und alle Verkehrtheit in der ganzen Menschenwelt aus (Offenb. 12, 9.: *ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην* vergl. 1 Joh. 3, 8.: *ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν*), jegliche Sünde ist sein Werk (*ἔργον τοῦ διαβόλου* 1 Joh. 3, 8.[1]), von ihm rührt her der Unglaube gegen

---

auch von *ἄγγελοι τοῦ διαβόλου* zu reden angefangen. So habe das satanologische Verständniss jenes am Anfange der Geschichte stehenden Vorganges, durch welchen die erstgeschaffenen Menschen sündig geworden, durch diesen andern, am Anfange des Endes ihm gegenüberstehenden, in welchem sich der Sohn Gottes bewährt hat, seine unzweifelhafte Bestättigung erhalten.

Diese Ansicht scheint mir jedoch nicht die richtige. Ihr steht entgegen die Art und Weise, in welcher überall im N. T. die Lehre vom Satan besprochen wird. Diese tritt durchaus nicht als etwas auf, das der allgemeinen Anschauung fremd wäre oder worin noch irgend eine Unklarheit bestände, sie tritt nicht als *μυστήριον* auf, wie diess bei allen denjenigen Lehren der Fall ist, welche das Christenthum in bestimmter Ausbildung noch nicht vorfand, sondern sie wird überall ohne Weiteres vorausgesetzt als etwas Bekanntes, das in dem allgemeinen Bewusstsein schon besteht. Auch spricht bestimmt dagegen die Stelle Weish. Sal. 2, 24.: *φθόνῳ διαβόλου θάνατος εἰςῆλθεν εἰς τὸν κόσμον· πειράζουσι δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες* (vergl. *Joseph. ant.* I. 1, 4.: *ὁ ὄφις συνδιαιτώμενος τῷ τε Ἀδάμῳ καὶ τῇ γυναικὶ φθονερῶς εἶχεν ἐφ' οἷς αὐτοὺς εὐδαιμονήσειν ᾤετο πεπεισμένους τοῖς τοῦ θεοῦ παραγγέλμασι*), eine Stelle, in welcher der Satan nicht blos als *ἄρχων τῶν δαιμονίων*, sondern ganz so wie im N. T. als Satan und als Urheber der menschlichen Sünde und des menschlichen Todes erscheint. Zwar wird hier des Satan nur gelegentlich Erwähnung gethan. Aber daraus folgt nicht, dass die über ihn ausgesprochene Ansicht nicht einen wesentlichen Bestandtheil der allgemeinen Anschauung gebildet habe. Vielmehr geht gerade daraus, dass ohne weitere Beweisführung der Satan als Urheber des menschlichen Todes bezeichnet wird, hervor: dass diese Ansicht schon in der vorchristlichen Zeit als allgemein anerkannt feststand. Vergl. übrigens auch Jud. 9. Unsere Ansicht ist daher, dass das Christenthum die Lehre vom Teufel schon völlig ausgebildet vorfand. Nicht *dass ein Satan sei*, welcher die Sünde in der Menschheit verursacht, ist die vom Christenthum gebrachte Wahrheit, sondern dass dieser Satan, den das jüdische Volk bereits kannte, durch Christus *überwunden*, *seine Macht gebrochen sei* und immer völliger *werde gebrochen werden*, ist das Neue und specifisch Christliche.

[1] Unter *τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου* ist nicht, wie *Lücke* will, die mannichfaltige („daher der Plural") die Sünde der Menschen hervorbringende Wirksamkeit des Teufels als *ἄρχων τοῦ κόσμου* zu verstehen. Dagegen spricht der im Folgenden in Bezug auf *τὰ ἔργα* gebrauchte Ausdruck *λύειν*, welcher zur Be-

das Evangelium (vergl. Eph. 2, 2.: *ἡ ἐξουσία τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας.* 2 Cor. 4, 4.: *ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶ κεκαλυμμένον [τὸ εὐαγγέλιον], ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ.* vergl. 2 Tim. 2, 26. Offenb. 2, 9. 3, 9.), von ihm und seinen Engeln die Irrlehren innerhalb der christlichen Kirche (1 Tim. 4, 1. 2 Cor. 11, 15. Jak. 3, 15.), von ihm lasterhaftes Leben und Abfall (1 Tim. 5, 15. Matth. 16, 23. Luc. 22, 3. 31. Joh. 13, 27. Apost. 5, 3.). Sofern nun alle der Sünde hingegebene Menschen dieses ihr so beschaffenes geistiges Leben von dem Satan selbst nicht nur erhalten haben, dieser es gleichsam in ihnen erzeugt hat, sondern sie auch alles das, was dieses sündige Leben zu nähren und zu erhalten im Stande ist, von ihm entlehnen, wird Satan als *Vater der sündigen Menschen* (Joh. 8, 38. 41. 44.), diese als *Kinder Satans: υἱοὶ τοῦ πονηροῦ* (Matth. 13, 38.) oder *υἱοὶ τοῦ διαβόλου* (Joh. 8, 44. Apost. 13, 10.) oder *τέκνα τοῦ διαβόλου* (1 Joh. 3, 10.) bezeichnet, oder es wird von letzteren gesagt, sie seien *von dem Teufel her: ἐκ τοῦ διαβόλου* (Joh. 8, 44. 1 Joh. 3, 8.) oder *ἐκ τοῦ πονηροῦ* (1 Joh. 3, 12.), während diejenigen, welche selbst durch eigne Thätigkeit das Böse in der Menschenwelt zu befördern suchen, als *διάκονοι τοῦ σατανᾶ* (2 Cor. 11, 15.) bezeichnet werden. Aus derselben Anschauung ist es auch erklärlich, wie von denjenigen, welche von dem Reiche Gottes als dem

---

zeichnung der Aufhebung einer „Wirksamkeit“ nicht gebraucht werden konnte. Der Zusammenhang verbietet aber auch die mannichfaltigen *Resultate* der Wirksamkeit Satans im Allgemeinen (diess die gewöhnliche Ansicht, so z. B. *Sander* z. d. St., *Hilgenfeld*, Johann. Lehrbegr. S. 342: „die Herrschaft des Teufels“) zu verstehen. Vielmehr führt der Zusammenhang nur darauf, an *die Sünden* der Menschen als solche zu denken, vergl. V. 5: *ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ.* Im Ganzen richtig daher *Baumgarten-Crusius:* „*ἔργα τοῦ διαβόλου* bedeuten Werke im Sinne Satans, wie *ἔργα θεοῦ* Ev. 6, 28., vergl. *ἐν θεῷ* 3, 21. Er kam, um das Satanische aus dem Menschenleben hinwegzunehmen.“ Doch werden die Sünden gewiss nicht blos desshalb *ἔργα τοῦ θεοῦ* genannt, weil sie *in seinem Sinne* gethan sind, sondern, wie aus *ἐκ τοῦ διαβόλου* hervorgeht, zugleich: weil sie fort und fort *durch ihn verursacht* werden.

Gegensatze des Reiches des Satan abfallen, gesagt werden kann, sie folgen dem Satan nach (vergl. 1 Tim. 5, 15.: ἐξετράπησαν ὀπίσω τοῦ σατανᾶ).

Aus dem Bisherigen geht hervor, dass der Satan dieses sein Werk nicht blos in der vorchristlichen, sondern auch in der christlichen Zeit, in dieser aber nicht blos ausserhalb, sondern auch innerhalb der Kirche treibt. Trat er doch selbst an den Sohn Gottes heran, um ihn zum Abfall von Gott zu bewegen (Matth. 4, 1—11. Mc. 1, 13. Luc. 4, 2—13.). Auch die Gläubigen werden von ihm gesichtet wie der Waizen (Luc. 22, 31.), und müssen beständig bitten, dass der Herr sie vom Bösen, der sie in Versuchung führen will, erlösen möge (Matth. 6, 13.). Dabei ist jedoch wohl zu beachten, dass der Mensch selbst immer die Veranlassung dazu gibt, wenn der Satan ihn versucht, durch seine eigenen Begierden (vergl. 1 Cor. 7, 5.). Der Mensch wird nur dann versucht, wenn er von seiner eignen Lust gereizet und gelocket wird (Jak. 1, 14.). Dagegen muss der Satan fliehen, sobald der Mensch ihm widersteht (Jak. 4, 7. Matth. 4, 10. 11. Luc. 4, 13.). Wer nicht sündigt, den wagt auch der Satan nicht mehr anzurühren (ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ 1 Joh. 5, 18.).[1] Darum dauert diese Versucherthätigkeit überhaupt nur so lange, als die Menschheit noch in der Entwickelung begriffen, das Reich Gottes in seiner Vollendung noch nicht in ihr erschienen ist. Wird dagegen dieser Zeitpunkt eingetreten sein, so muss auch von selbst die beschriebene Thätigkeit des Satan aufhören, weil die gläubige Menschheit als vollendet vergeistigt und geheiligt sich dann in einem Zustande befindet, in dem ebenso die innere Möglichkeit zum Abfall als die Versuchbarkeit von Aussen aufgehört hat. Sie muss aber auch schon aus dem Grunde aufhören, weil dann Satan, von dem vollendeten Reiche Gottes auch äusserlich völlig getrennt (vergl. Offenb. 20, 10.), eine Wirksamkeit auf die Glieder desselben überhaupt nicht mehr wird ausüben können.

---

[1] Vergl. *Twesten*, Dogmatik II. 1. S. 357.

b) Satan als Ankläger der Menschen.

§. 137.

Das N. T. fasst ferner den Satan als *Ankläger der Menschen bei Gott, als ihren Widersacher* in der göttlichen Raths-Versammlung, in welchem Sinne es ihn als *σατανᾶς, διάβολος, ἀντικείμενος, ἀντίδικος* oder als *κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν*[1] bezeichnet.

Durch Verführung der Menschen zur Sünde hat Satan sein erstes Werk in der Menschenwelt vollbracht, er hat zwischen ihr und Gott eine Trennung hervorgerufen. Aber damit ist seine sündliche Lust noch nicht befriedigt. Der Satan hat nicht blos Freude an der Sünde als solcher, sondern ebenso sehr an der *Qual* und an dem *Untergange* seiner Mitgeschöpfe. Er hasst ja nicht blos *Gott*, sondern auch die Creatur, wie er denn vermöge seines Charakters, wie dieser oben beschrieben worden ist, alles ausser ihm Seiende, namentlich Alles, was von Gott ausgeht, ihm verwandt und sein himmlisches Reich zu mehren im Stande ist, hassen *muss*. Diess veranlasst ihn zu einer zweiten Thätigkeit, welche das N. T. schon durch die oben angeführten Namen desselben andeutet, darin bestehend, dass er die von ihm verführten Menschen bei Gott *verklagt*, dass er ihre Sünde, ihren Abfall, den er selbst verursacht, vor Gott geltend macht, um die göttlichen Strafen auf sie herabzurufen. Diese Anklagen erhebt er nicht blos gegen die Gottlosen, sondern vorzugsweise gerade gegen die Frommen, die Gläubigen. Es ist seine Lust, die Schwächen und Mängel der Frommen auszukundschaften. Hat er sie gefunden, so tritt er vor Gott hin und verklagt sie, macht die Mangelhaftigkeit und Unzulänglichkeit ihrer Tugend geltend, stellt die Menschen als solche dar, die des göttlichen Wohlgefallens und seiner Wohlthaten unwerth seien, Alles zu dem Zwecke, um die Vollmacht zu erhalten, durch Verhängung von Uebeln ihren Glauben und ihre Tugend auf die Probe zu stellen und so ihr Verderben herbeizuführen.

---

[1] Vergl. die Bezeichnung *ἐχθρὸς τῶν ἁγίων*, *Evang. Nicodem.* c. 23.

Diese Anschauung vom Satan, wie sie schon im A. T., namentlich im Buche Hiob, hervortritt, finden wir im N. T. z. B. Luc. 22, 31. in den Worten Christi zu Petrus: „Simon, Simon, Satan hat euch in seine Gewalt verlangt, um euch zu sieben wie den Waizen. Ich aber habe für dich gebeten, dass dein Glaube nicht aufhöre; und du, wenn du dereinst dich bekehrt haben wirst, stärke deine Brüder." Hier wird Satan wie im A. T. als der Engel der Anklage betrachtet, der seine Lust daran habe, die Schwächen der Menschen auszuspioniren. Er hat die Glaubensschwäche des Petrus und der übrigen Jünger entdeckt, ist vor Gott hingetreten und hat sich diese Jünger ausgebeten, um Uebel über sie zu verhängen und dadurch die Mangelhaftigkeit ihres Glaubens zur Offenbarung zu bringen. Der Herr deutet an, dass das Begehren Satans erfüllt worden sei, aber er erklärt auch zugleich, für den Petrus gebeten zu haben, dass er der Gewalt des Bösen nicht verbleibe, sondern dass sein Glaube wiederkehre und den übrigen Jüngern dereinst zur Stärkung gereichen könne. Dieselbe Anschauung vom Satan tritt hervor 1 Tim. 3, 6., wo der Apostel Paulus ermahnt, nicht Neulinge d. h. nicht eben erst zum Christenthum bekehrte Männer sogleich zu Bischöfen zu machen, damit sie nicht etwa dem sie verdammenden Urtheilsspruche des Satan verfallen, der es sich zur Freude machen werde, ihre Unbewährtheit vor Gott geltend zu machen und leicht die Befugniss erhalten dürfte, über sie seine Gerichte zu verhängen.[1] Endlich gehört hierher namentlich die Stelle in der Offenbarung Johannis 12, 10., wo Satan genannt wird *ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός.*[2]

---

[1] Mit Unrecht nehmen in der Stelle 1. Tim. 3, 6. die meisten Erklärer *τοῦ διαβόλου* als *Gen. object.* und verstehen *κρίμα τοῦ διαβόλου* von der Verurtheilung, welcher Satan in Folge seines Abfalls selbst anheimgefallen ist. So z. B. *Chrysost: εἰς τὴν καταδίκην τὴν αὐτὴν ἣν ὁ διάβολος ἀπὸ τῆς ἀπονοίας ἀπέμεινε.* Dass diese Erklärung unrichtig sei, zeigt klar der folgende Vers, in welchem *τοῦ διαβόλου* ohne allen Zweifel *Gen. subj.* ist. Vergl. oben S. 128.

[2] Vergl. hiermit *Test. XII patriarch. b. Fabricius p.* 729: *ἐὰν τὰ πνεύματα τοῦ Βελιὰρ εἰς πᾶσαν πονηρίαν θλίψεως ἐξαιτήσωνται ὑμᾶς, οὐ μὴ κα-*

Diese Thätigkeit des Satan wird nach der Lehre des N. T. so lange dauern, als einmal die gläubige Menschheit eine noch nicht vollkommen bewährte, auf der andern Seite die ungläubige eine noch nicht vollkommen verhärtete ist. Wird es einst dahin gekommen sein, dass *jene* zu vollendeter Heiligkeit gelangt ist, dass sie die Sünde und damit den Satan innerlich überwunden hat (Offenb. 12, 11.: *αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν, καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου* vergl. 14, 5.), so dass Christus in vollendeter Weise in ihr herrscht (12, 10.), *diese* dagegen den höchsten Grad der Sündigkeit erreicht hat (11, 10. 13, 3 ff. vergl. 2 Thess. 2, 8 ff.), so wird der verleumderischen Thätigkeit des Satan ein Ende gemacht werden. An den Gerechten hat ja dann Satan nichts mehr zu verklagen, denn die Sünde ist in ihnen überwunden (Offenb. 14, 5: *ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὑρέθη ψεῦδος· ἄμωμοι γάρ εἰσι.* vergl. Eph. 4, 13. 5, 27.); hinsichtlich der Feinde des Reiches Gottes bedarf es aber nicht ferner der Anklage, denn sie sind schon unabänderlich für das Gericht bestimmt (Offenb. 11, 18.). Darum wird in diesem Zeitpunkt Satan aus dem Himmel, wo er ohne Unterlass verklagt und verleumdet, verstossen werden (12, 8. 9.: *οὐδὲ τόπος εὑρέθη αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ· καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας — εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν*). Im Himmel hatte er nur so lange eine Stätte, als seine Ankläger-Thätigkeit eine berechtigte war. Sobald sie diess zu sein aufhört, muss er den

---

ταχυνομένη ὑμῶν πᾶσα πονηρία θλίψεως. Vergl. *Const. Apost.* 6, 5. Diese Vorstellung vom Satan tritt sehr oft auch in den rabbinischen Schriften hervor, vergl. *Midrasch Tanchuma* 70, *d: Serpens antiquus calumniatus est homines.* — *Targum Jerusch.* zu Lev. 9, 2. 3. *Schemot Rabba* S. 117. *c:* „*Dixit R. Jose: Michaël et Samaël similes sunt συνηγόρῳ et κατηγόρῳ, qui in judicio stant, uterque loquitur et sermonem absolvit. Si advocatus novit, quod victoriam reportaturus sit, celebrat judicem, qui sententiam prolaturus est. Accusator etiam verba quaedam addere cupit, sed huic statim dicit advocatus: tace et audiamus effatum judicis. Sic quoque Michaël et Samaël stant ante thronum Schechinae et Satanas accusat, Michaël vero merita Israëlitarum proponit. Satanas plura loqui cupit, sed Michaël ei silentium imponit.* Vergl. noch *Jalkut Chadasch Fol.* 101. *c.* 3. und *Sohar* zu *Exod. Fol.* 14. *c.* 54.

Himmel verlassen, und hat fortan nur noch auf der Erde eine Wirksamkeit (Offenb. 12, 12 ff. c. 13. 20, 7 ff.), bis bei der völligen Vollendung der Menschheit auch dieser ein Ende gesetzt wird (20, 3. 10.).[1]

c) Satan als Fürst dieser Welt.

§. 138.

Nachdem wir den Satan als Verführer und als Ankläger der Menschen kennen gelernt haben, gehen wir jetzt zur Betrachtung der dritten Seite seines Verhältnisses zur Menschheit über, indem wir untersuchen, inwiefern er über dieselbe eine *Herrschaft* ausübe. Wir haben hier eine dreifache Frage zu beantworten: 1) wie Satan überhaupt zu einer Herrschaft über die Menschheit komme; 2) wie weit die Herrschaft Satans reiche; 3) inwiefern er sie ausübe, worin sie näher bestehe und wie sie sich offenbare.

§. 139.

Dass Satan überhaupt über die Menschheit herrscht, hat

[1] *Hofmann*, Schriftbew. I. 6. 404 f.: „Als der Mensch der Versuchung Satans erlag, gab diesem die Sünde des Menschen nicht nur eine neue Möglichkeit der Selbstbethätigung an der Welt, sondern auch eine neue Beziehung zu Gott, welche sich in dem Buche Hiob und in jenem Gesichte Sacharjas darstellt: er macht nun die Wirklichkeit der Sünde wider das Gnadenverhältniss Gottes zur Welt geltend, und diese seine Beziehung zu Gott, welche ihn zwar nicht an Gottes überweltlichem Leben, wohl aber an der Bethätigung desselben als wider Gott streitendes, damit aber Gott dienendes Geistwesen Theil haben lässt, wird ihm so lange verbleiben, so lange die Wirklichkeit der Menschheit dem gnädigen Willen Gottes über sie nicht entspricht. Hierin liegt aber auch bereits die Antwort auf die zweite der obigen Fragen. Wenn nämlich die Gemeinde Gottes schliesslich bewährt sein wird, dann wird Satan mit seinen Engeln aus dem Himmel auf die Erde geworfen werden.

Weil er die Gemeinde nicht weiter verklagen kann, so hat jene Beziehung Satans zu Gott ein Ende, welche auf dem Widerspruche zwischen der göttlichen Geltung derselben und ihrer dermaligen Wirklichkeit beruht, und er kann nur noch diejenige Selbstbethätigung an der Welt fortsetzen, welche ihm durch die ausser der Gemeinde vorhandene Sünde so lange möglich bleibt, als die schliessliche Entscheidung Gottes zwischen der Gemeinde und der ihr feindlichen Welt noch nicht eintritt und Christus seine Gemeinde noch nicht zur Inhaberin aller Macht über die Welt verklärt.“

seinen unmittelbaren Grund in seiner Anklägerthätigkeit, sowie diese sich als Folge des durch ihn verursachten Abfalls der Menschheit ergab. Zuerst machte Satan die Menschheit von Gott abwendig, dann gab das Gelingen dieses Versuchs ihm Anlass, die Menschen bei Gott zu verklagen, und wiederum hiervon war die Folge, dass die Menschheit der Gewalt Satans preissgegeben ward, damit er durch seine Gerichte den sittlichen Zustand der Menschheit zur Offenbarung brächte, vergl. Luc. 22, 31. 1 Tim. 3, 6. Die Gewalt Satans über die Menschheit ist hiernach eine ihm von Gott *gegebene* (Luc. 4, 6. Offenb. 9, 1.). Gott gab ihm aber diese Gewalt, damit er durch Ausübung derselben der Erreichung seiner ewigen Rathschlüsse hinsichtlich der Menschheit diente (Offenb. 9, 1 ff. 14 ff. 16, 13 ff. 20, 7. 2 Cor. 12, 7.).[1]

§. 140.

Was den Umfang der Herrschaft Satans über die Menschheit betrifft, so ist diese eine *universale*. Wie die gesammte Menschheit von Satan verführt und in Folge dessen Gegenstand seiner Anklage ist, so ist auch die gesammte Menschheit seiner Herrschaft übergeben. Die Herrschaft Satans über die Menschheit reicht nämlich gerade so weit, als die Sünde. Da nun diese eine allgemeine, eine auf alle Menschen sich erstreckende ist, so muss auch jene nothwendig sich auf alle Menschen erstrecken. Von dieser Allgemeinheit der Herrschaft Satans spricht der Apostel Johannes 1 Joh. 5, 19., wenn er sagt: *ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται*, denn *ἐν τῷ πονηρῷ* dürfen wir nicht mit *Bengel* für das Neutrum halten, so dass zu übersetzen wäre: „die ganze Welt liegt in der Bosheit", sondern, wie deutlich aus V. 18. (*ὁ πονηρός*) und aus V. 20. (*ἐσμὲν ἐν τῷ υἱῷ*) hervorgeht, für das Masculinum (so Calvin, de Wette, Meyer, Lücke, Neander). Der Gedanke ist: die ganze Welt liegt in dem Satan, sie ist ganz und gar seiner Macht und Gewalt hingegeben. In dem Ausdruck *κεῖσθαι ἐν τῷ πονηρῷ* liegt nämlich etwas Doppeltes

---

[1] Vergl. unten §. 145.

ausgesprochen, einmal: die Idee der innigsten Gemeinschaft mit dem Satan (vergl. V. 20.: *ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ*), andererseits: der Gedanke der völligsten Abhängigkeit von ihm. Das was *liegt* in einem Andern, ist eben ohnmächtig seiner Gewalt preissgegeben. Auf diese Allgemeinheit seiner Herrschaft beruft sich auch Satan Christo gegenüber, da wo er ihn bewegen will, von Gott abzufallen und *seiner* Herrschaft sich zu unterwerfen. Nachdem er ihm *alle Reiche des Erdkreises* gezeigt hat, spricht er: „Dir will ich alle diese Macht und ihre Herrlichkeit geben, denn *mir ist sie übergeben*, und wem ich will, gebe ich sie. Wenn du nun anbetest vor mir, so soll sie dein sein“ (Luc. 4, 5—7. vergl. Matth. 4, 8. 9.). Daher wird denn Satan auch geradezu *der Fürst der Welt* (*ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων* Joh. 14, 30.) oder *der Fürst dieser Welt* (*ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* Joh. 12, 31. 16, 11.) genannt.[1] Damit stimmt überein, wenn der Apostel Paulus 2 Cor. 4, 4. den Satan als *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* bezeichnet. Der *αἰὼν οὗτος* bildet nämlich den Gegensatz zu dem mit der Vollendung des Reiches Gottes in der Erscheinung des himmlischen Jerusalems beginnenden *αἰὼν ὁ μέλλων*. Wie dieser den gesammten mit der Erscheinung des Messias in seiner Herrlichkeit beginnenden Zeitlauf des vollendeten Reiches Gottes bezeichnet, so jener die bis zu dieser Erscheinung verlaufende Zeit als Ganzes. Der Satan wird nun der Gott dieser *letzteren* genannt, insofern die Herrschaft Satans über die Menschheit ausschliesslich *diesem* Zeitlaufe angehört, aber durch diesen ganzen *αἰών* auch, wenn auch in immer beschränkterem Maasse, fortdauert.[2] Einen ähnlichen Gedanken soll wohl

---

[1] *Diese Welt* (*ὁ κόσμος οὗτος*) soll nichts Anderes heissen, als: die Welt, wie sie nun eben ist, die historisch gegebene, schlechte, gottentfremdete, im Gegensatz zu der ihrer Idee entsprechenden, wie sie künftig in die Erscheinung treten wird.

[2] Zu vergleichen ist, was *Epiphanius*, *haer.* 30. *c.* 16. über die Lehre der Ebioniten mittheilt: *δύο δέ τινας, ὡς ἔφην, συνιστῶσιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἕνα μὲν τὸν Χριστὸν, ἕνα δὲ τὸν διάβολον καὶ τὸν μὲν Χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα, ἐκ προσταγῆς δῆθεν τοῦ παντοκράτορος, κατ᾽ αἴτησιν ἑκατέρων αὐτῶν.* Auch die Rabbinen nennen den Satan שַׂר הָעוֹלָם, vergl. *Lightfoot*

auch die Bezeichnung des Satan als *des grossen Drachen* (ὁ δράκων ὁ μέγας Offenb. 12, 3—17. 13, 2. 4. 11. 16, 13. 20, 2.) ausdrücken, mit welcher, wie im A. T. durch sie die grössten Meerungeheuer, als die über das Gebiet des Meeres gleichwie Fürsten walten, benannt werden, so Satan am wahrscheinlichsten als der Herrscher in dem geistigen Meere der Welt bezeichnet werden soll.[1]

Wie dem Satan selbst, so wird auch den einzelnen unter ihm stehenden Engeln eine gewisse Herrschaft über die Welt zugeschrieben. Darauf deutet schon der Name κοσμοκράτορες hin, mit dem sie Eph. 6, 12. bezeichnet werden. Ebenso dienen die Ausdrücke δαίμονες (Matth. 8, 31. Mc. 5, 12. Luc. 8, 29. Offenb. 18, 2.), δαιμόνια (Matth. 7, 22. 9, 33. 10, 8. 1 Tim. 4, 1. Jak. 2, 19.), πνεύματα τῶν δαιμονίων (Luc. 4, 33. Offenb. 16, 14.), um sie als Machthaber dieser Welt, als über die natürliche, gottentfremdete Menschheit waltende Geister zu

---

und *Schoettgen*, *hor. hebr. et talmud.* zu Joh. 12, 31. *Eisenmenger*, entd. Judenth. I. S. 647 ff. Auch wird er mitunter *der andere* oder *der fremde Gott* (אֵל אַחֵר) genannt; vergl. *Jalkut Rubeni fol.* 10. c. 4. zu 1. Mos. 1, 27. Sohar (Amsterdamer Ausg.) Th. II. S. 254 b. Vergl. *Eisenmenger*, a. Schr. I. S. 827. *Gfrörer*, a. Schr. I. S. 403.

[1] Vergl. *Hengstenberg*, Comment. zu Offenb. Joh. I. S. 601 f.: „Der *Drache* (die LXX geben durch δράκων das תנין wieder, 2 Mos. 7, 9. Jer. 9, 11., das לויתן in Jes. 27, 1. und anderwärts) erscheint mehrfach als der König des Meeres und Oberhaupt der Meerthiere, vergl. Ps. 74, 13. 14. In dem geistigen Meere der *Welt* ist also sein natürliches Gegenbild die *erobernde und herrschende* Macht — vergl. Jes. 27, 1., wo es in Bezug auf den König von Babel heisst: „An diesem Tage wird der Herr heimsuchen mit seinem Schwerte dem harten, dem grossen und dem festen, den Leviathan, die flüchtige Schlange, und den Leviathan, die gewundene Schlange, und er tödtet den Drachen, welcher im Meere", Jer. 51, 34. von Nebucadnezar dem Könige von Babel: „Er hat uns verschlungen gleich dem Drachen", Ez. 29, 3. 4., wo der *grosse Drache* (darauf weist das δράκων μέγας hier speciell hin) als Emblem Pharaos des Königs Aegyptens erscheint. In letzter Potenz muss sich als der grosse Drache hiernach der *Fürst dieser Welt* darstellen, dessen Knechte und Werkzeuge nur die irdischen Herren der Welt sind." Die gewöhnliche Ansicht, nach welcher ὁ δράκων gleichbedeutend mit ὁ ὄφις sein soll, ist schon desshalb nicht wahrscheinlich, weil sie unerklärt lässt, wesshalb diese beiden Ausdrücke durchgängig verschiedene Epitheta haben, ὄφις nur das Epitheton ἀρχαῖος, δράκων nur: μέγας.

bezeichnen.[1] Insbesondere erscheint im N. T. das Heidenthum, als welches vorzugsweise die gottentfremdete Menschheit darstellt, als Sitz der bösen Geister und als unter ihrer Herrschaft stehend[2], die sogenannten Götter des Heiden-

---

[1] Die Ausdrücke *δαίμων*, *δαιμόνιον* (von *δαίω*, *zutheilen*, *vertheilen*) wurden von den Griechen ursprünglich gebraucht, um diejenigen Wesen zu bezeichnen, welche den Menschen die Lebensloose zutheilen, sodann überhaupt zur Bezeichnung der Gottheiten niedern Ranges, derer, welche zunächst und unmittelbar über die menschlichen Schicksale walten. Da nun das N. T. das Dasein solcher Wesen, wie sie dem Heidenthum als Gottheiten niederen Ranges erscheinen, nicht leugnet, indem die Engel nach seiner Anschauung eine ganz ähnliche Stellung einnehmen, so hat es auch den Ausdruck *δαίμων* und *δαιμόνιον* zur Bezeichnung derselben aufgenommen. Es bezeichnet jedoch damit nicht — was dem ursprünglichen Begriffe jenes Ausdruckes gemäss sehr wohl hätte geschehen können — die Engel überhaupt, sofern sie in der Menschheit walten, sondern legt in denselben stets den Begriff der *bösen* Engel hinein, bezeichnet damit die bösen Engel, *sofern sie in der natürlichen, gottentfremdeten Menschheit walten.* Diese Erscheinung erklärt sich einmal daraus, dass dem Judenthum die Geister, welche von dem im Gegensatze zum wahren Gott stehenden Heidenthum anerkannt und göttlich verehrt wurden, nur als ebenfalls im Gegensatz zu Gott stehend erscheinen konnten, andererseits aber auch daraus, dass die Worte *δαίμων* und *δαιμόνιον* einem hebräischen Ausdrucke nicht entsprechen. Wir finden nämlich öfter, dass im N. T. solche Worte, welche aus dem Griechenthum entlehnt sind, ohne einem im hebräischen Sprachschatze vorhandenen Ausdrucke zu entsprechen, auch wenn sie an sich eine völlig indifferente Bedeutung haben, eben darum, weil sie aus einem rein heidnischen Gedankenkreise und Wortschatze entnommen sind, eine *üble* Bedeutung erhalten. Diess gilt namentlich auch von dem Worte *κόσμος*, welches bei den Griechen die Welt gerade nach der Seite ihrer Schönheit und Vollkommenheit bezeichnet und dennoch im N. T. eine üble Nebenbedeutung erhält.

[2] Diese Anschauung finden wir schon in der Alexandrinischen Uebersetzung des A. T. hervortreten, wo die Stelle *Deut.* 32, 8. 9. übersetzt wird: „Da der Höchste das Erbe vertheilte an die Völker, da er die Menschenkinder vertheilte, da bestimmte er die Grenzen der *Heiden* nach der Zahl der *Engel Gottes*, aber der *Antheil des Herrn* ward sein Volk *Jakob*, *sein Erbtheil* ward *Israel.*" Hier wird ausdrücklich gesagt, dass das Volk Israel darin von den heidnischen Völkern verschieden sei, dass, während über jenes Gott unmittelbar, *über diese nur Engel walten.* Dass diese über die heidnischen Völker waltenden Engel *böse*, also *Dämonen*, seien, wird freilich hier nicht gesagt. Dass dies jedoch die wirkliche Ansicht ist, müssen wir aus andern Stellen dieser Uebersetzung entnehmen. So wenn Ps. 96, 5. von den LXX wiederge-

thums als identisch mit den Dämonen (1 Cor. 8, 5. 10, 20 f. Offenb. 9, 20.[1]). Die von den Heiden verehrten Götter sind

---

geben wird: *πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια.* Aus derselben Anschauung ist offenbar geflossen die Uebersetzung von Deut. 32, 17: *ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ*, ferner von Ps. 106, 37: *καὶ ἔθυσαν τοὺς υἱοὺς αὐτῶν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῶν τοῖς δαιμονίοις*, vergl. Baruch 4, 7: *παρωξύνατε τὸν ποιήσαντα ὑμᾶς θύσαντες δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ.*

[1] Ueber das Verständniss der beiden Stellen 1 Cor. 8, 5. 10, 20 f. vergl. *Osiander*, Comment. zum 1. Brief an die Corinther S. 363 ff. und S. 455 f., insbesondere aber *Nägelsbach*, der Gottmensch, 1. Bd. Nürnb. 1853. S. 388 f.: „Bedeutsame Aufschlüsse erhalten wir durch die Paulinischen Stellen 1 Cor. 8, 4 ff. 10, 19 f. In der erstern der genannten Stellen leugnet der Apostel die Realität des Gottseins der Idole im Gegensatz zur Realität des Einen, wahren Gottes. Denn, sagt er, wenn immerhin solche, die Götter heissen, im Himmel und auf Erden vorhanden sind, wie denn viele Götter und viele Herren sind, so ist doch uns nur *ein* Gott, der Vater, von welchem alles und wir zu ihm, und *ein* Herr Jesus Christus, durch den alles und wir durch ihn. „Hier concedirt der Apostel in dem Satze mit *εἴπερ* das Sein von solchen, welche Götter heissen, d. h. er gibt zu, dass es Wesen gibt, die Götter zwar einerseits nur dem Namen nach sind, die aber andrerseits doch auch wirklich existiren. Sie existiren nämlich, nicht zwar in dem Sinne, in welchem sie Götter *genannt* werden, sondern in dem Sinne, in welchem die Schrift anderwärts von Göttern oder Herrschaften spricht. Man sieht: 1) braucht der Apostel zweimal das vorangestellte *εἰσί* im prägnanten Sinne; 2) nimmt er *θεός* in zwiefacher Bedeutung, zuerst (v. 4. *οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς*, v. 5. *λεγόμενοι θεοί*) im absoluten, sodann aber v. 6. im relativen Sinne. Das *θεοὶ πολλοί* entspricht offenbar dem alttestamentlichen Elohim in jener Bedeutung, in welcher es die Gesammtheit der himmlischen Geister im Gegensatze zur irdischen sichtbaren Schöpfung bezeichnet und die *κύριοι πολλοί* sind die *κυριότητες* oder *δυνάμεις* (Col. 2, 15.), von deren Identität mit den Elohim im so eben genannten Sinne wir oben geredet haben. Man ersieht schon hieraus, dass der Apostel hinter den von den Heiden verehrten Göttergestalten nicht blos Schein und Leerheit, sondern real existirende Persönlichkeiten erblickt, denen allerdings im Sinne des alttestamentlichen Elohim das Prädikat Gott zukommt. Noch deutlicher spricht sich der Apostel hierüber aus 1 Cor. 10, 19 ff. Er hatte v. 14. den Corinthern zugerufen: *φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας.* Er begründet nun diese Warnung, indem er zuerst den Satz aufstellt, dass der Genuss des Kelches und Brodes im Abendmahl die *κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος Χριστοῦ* sei. Er erläutert v. 18. diesen Gedanken durch Hinweisung auf die Theokratie, in welcher auch die, welche die Opfer essen, in die Gemeinschaft des Altares kommen. Nachdem er so die positive Seite seiner Argumentation entwickelt hat, geht er auf die negative über. Nicht desswegen, sagt er, warne ich vor der *εἰδωλολατρεία*, weil das Götzenopfer etwas ist (*τί ἐστιν*),

dem N. T. daher nicht blosse Phantasiegebilde, sondern haben ihm Realität und Leben, wenn gleich sie nicht solche Götter sind, wie von den Heiden geglaubt wird. *Die* Götter, denen die Heiden ihren Cultus darzubringen *meinen*, sind allerdings Nichts, solche Wesen existiren gar nicht; dessenungeachtet wird ihr Cultus von *wirklichen* Wesen in Empfang genommen, von geistigen Wesen, die in Wahrheit gleichwie Götter über ihnen walten, und das sind die *Dämonen.*

§. 141.

Wenn es nun nach dem Bisherigen unzweifelhaft ist, dass nach der Anschauung des N. T. Satan und seine Engel über die gesammte Menschheit eine gewisse Herrschaft ausüben, eine Herrschaft, die allerdings in jedem der beiden Hauptgebiete, im Judenthum und Heidenthum, eine verschiedenartige ist, so fragt sich weiter, worin denn näher diese Herrschaft bestehe und wie sie sich offenbare. Unsere Antwort darauf ist, dass das N. T. von einer *doppelten* Herrschaft des Satan weiss, oder dass es eine *doppelte Seite derselben* unterscheidet: es kennt sowohl eine geistige, *auf den Geist*

oder der Götze etwas ist. Dass der Apostel dies nicht im absoluten, sondern im relativen Sinne meint, ist klar. Nur das bestreitet er, dass Götze oder Götzenopfer das seien, wofür die Heiden sie halten. Zeus ist nicht eine Realität in dem Sinne, in welchem seine Verehrer es wähnen. Aber er ist doch auch nicht äqual nichts, er ist nicht ein blosses Produkt der Phantasie oder Speculation. Er ist allerdings etwas: er ist ein *Dämon.* Und desswegen warnt der Apostel vor dem Götzendienst. Wer die Opfer isst, kommt in die Gemeinschaft der Dämonen; denn was die Heiden *opfern*, das opfern sie den Dämonen und nicht Gott. Der Christ aber könne unmöglich zu gleicher Zeit an der Gemeinschaft der Dämonen und an der Gemeinschaft des Herrn Theil haben." — Hinsichtlich der Stelle Offenb. 9, 20. vergl. *Hengstenberg*, Comm. I. S. 489. — Dass diese Anschauung auch schon vor der Zeit Christi im jüdischen Volke bestand, beweisen die in der vorigen Anmerkung angeführten Stellen der LXX. Hinsichtlich der spätern Zeit vergl. *Targum Jerusch.* zu Deut. 32, 17: „Sie opfern den Götzen, welche gleich sind den Schedim oder Dämonen." Dass dieselbe Vorstellung auch in den ersten christlichen Jahrhunderten die herrschende war, beweisen die von *Usteri*, Paulinischer Lehrbegr. 5. Aufl. S. 421 ff., mitgetheilten Stellen aus den Kirchenvätern.

des Menschen, als eine äussere, *auf die Leiblichkeit derselben sich erstreckende.* Beide Seiten sind wohl auseinander zu halten.

§. 142.

Fragen wir zunächst, in wiefern denn Satan eine *geistige* Herrschaft über die Menschen ausübe, so ist zu antworten: insofern, als er die von ihm verführte, sündige Menschheit in ihrer Sünde und in dem mit dieser gegebenen Zustande der Trennung von Gott gewaltsam festzuhalten, die Bekehrung und Versöhnung derselben mit Gott zu hintertreiben, bemüht ist. Das N. T. spricht von dieser geistigen Machtausübung in den mannichfaltigsten Bildern. So redet es 2 Tim. 2, 26. von Schlingen, in denen Satan die Menschen gefangen und seinem Willen dienstbar erhalte (*τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος ἐζωγρημένοι ὑπ᾽ αὐτοῦ εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα*). Dieselbe Stelle redet von einer durch Satan herbeigeführten Berauschung der Menschen, welche zur Sinnesänderung und Erkenntniss der Wahrheit untüchtig mache. An einer andern Stelle (2 Cor. 4, 4.) wird gesagt, er mache die Sinne der Menschen blind, so dass sie den traurigen Zustand, in dem sie sich befinden, gar nicht fühlen, und daher auch kein Bedürfniss nach Erlösung empfinden, das Evangelium ihnen unverständlich bleibe (*εὐαγγέλιον ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶ κεκαλυμμένον, ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου*). Noch andere Stellen sprechen davon, dass er denen, welche das Wort Gottes hören und zu Herzen genommen haben, es gewaltsam wieder aus ihrem Herzen zu entreissen suche, damit sie nicht etwa glauben und gerettet werden (Luc. 8, 12.), oder dass er mit feurigen Pfeilen (*βέλη πεπυρωμένα*) die Gläubigen verwunde (Eph. 6, 16.), dass er sie durch trügerische Wunderzeichen (2 Thess. 2, 9. 10. Offenb. 13, 13. ff.) oder durch Hervorrufung einer falschen, trügerischen Weisheit (Jak. 3, 15.: *σοφία δαιμονιώδης*. vergl. Apost. 16, 16., wo die Wahrsagerkunst unter den Heiden von bösen Geistern abgeleitet wird) bethöre, ja dass er ganz und gar von den

Geistern der Menschen Besitz nehme, dass er in die Menschen hineingehe (εἰςῆλθε σατανᾶς εἰς Ἰούδαν Luc. 22, 3. Joh. 13, 27.) und ihr Herz erfülle (ἐπλήρωσε τὴν καρδίαν Apost. 5, 3.).

Das Gelingen dieser Versuche Satans ist jedoch immer von dem *Willen des Menschen* abhängig. Satan erlangt nur so viel Gewalt über den Menschen, als dieser ihm freiwillig einräumt. Daher die Ermahnung des Jakobus: „Widerstehet dem Teufel, so wird er fliehen von euch“ (Jak. 4, 7. vergl. 1 Petr. 5, 9. Eph. 6, 11 ff.), mit welcher auch die Worte Tob. 6, 17. übereinstimmen: „Höre zu, ich will dir sagen, über welche der Teufel Gewalt hat, nämlich über diejenigen, welche Gott verachten.“ Die Verächter Gottes, diejenigen, die freiwillig sich der Sünde überlassen, sind also die, über welche Satan eine Herrschaft ausübt (Eph. 2, 2. vergl. 2 Cor. 11, 15.). Wer dagegen aus Gott geboren ist und in Folge dessen nicht sündigt, den tastet der Teufel nicht an (1 Joh. 5, 18.). Darum erlangte er über Jesum trotz aller Anstrengungen keine Gewalt (Joh. 14, 30.: ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν). Wenn Jesus Joh. 8, 49. von sich sagt: ἐγὼ δαιμόνιον οὐκ ἔχω, ἀλλὰ τιμῶ τὸν πατέρα μου, so weist er hiermit die Anschuldigung der Juden, dass er sich in dämonischer Gewalt befinde, nicht blos zurück, sondern nennt auch das Kriterium, an dem man erkennen könne, ob und inwieweit der Mensch sich in dämonischer Gewalt befinde, die Gottesfurcht. Der Gottesfürchtige steht also als solcher nicht unter der Herrschaft des Dämonenreiches, wogegen der Sünder eben durch seine Sünde beweist, dass der Teufel über ihn Gewalt habe (1 Joh. 3, 8.: ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν). Wo die Sünde wohnt und herrscht, da wohnt und herrscht nothwendig auch Satan, da befindet sich gleichsam sein Thron (Offenb. 2, 13.: ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ — ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ). In diesem Sinne spricht die Offenbarung auch von einer Synagoge des Satan (2, 9. 3, 9.), womit sie die an Christum nicht gläubige Gemeinschaft der Juden als eine solche bezeichnen will, in der nicht Gott, sondern der Satan walte und herrsche.

§. 143.

Das N. T. spricht aber auch noch in einem andern Sinne von einer Herrschaft des Satan über die Menschen, von einer äusseren Gewalt, von einer Gewalt, die Satan über den Leib des Menschen ausübe: indem es den leiblichen Tod und alle äusseren Uebel von ihm ableitet, Alles, was den Menschen irgend Nachtheiliges und Widerwärtiges widerfahren kann, als von ihm verursacht voraussetzt.

Was den Tod betrifft, so wird Satan als Urheber desselben z. B. Joh. 8, 44. bezeichnet, wo Christus ihn *ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς* nennt, womit er als der dargestellt wird, der von Anfang der Menschengeschichte an es auf den Mord der Menschen abgesehen, von uran den Tod der Menschen verursacht habe, vergl. Weish. 2, 24.: *φθόνῳ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον.*[1] Als den mordlustigen Feind bezeichnet ihn Jesus auch, wenn er zu den Juden, die ihn tödten wollen, sagt: „Ihr thut, was ihr bei eurem Vater gesehen habt“ (V. 38.), „ihr thut die Werke eures Vaters“ (V. 41.), und wenn er dann zur Erklärung V. 44. hinzufügt: „Ihr seid von dem Vater dem Teufel und die Lüste eures Vaters wollet ihr thun.“ So wird denn auch der erste Brudermord 1 Joh. 3, 12. ausdrücklich auf den Teufel zurückgeführt. Der Teufel ist es ferner, der noch fortwährend den Tod über die Menschen verhängt, er ist es, dem Gott, weil er den Tod in die Welt gebracht hat, nun auch für alle Zeiten gleichsam das Amt übergeben hat, an allen einzelnen Menschen den Tod zu vollbringen[2], er ist der *Todesfürst*, so wie

---

[1] Vergl. auch *Evangel. Nicod. b. Thilo p.* 736., wo der Teufel ἡ τοῦ θανάτου ἀρχή genannt wird. Auch die späteren Juden betrachten den Teufel, den sie Samael (Giftgott) nennen, als den Urheber des Todes für das Menschengeschlecht, vergl. *Debarim rabb. fin.: Samael causa fuit mortis toti mundo. Sohar chadasch fol.* 27, 3: „Die Schlange tödtete den Adam und alle Creaturen, die von ihm abstammten“, vergl. *Schoettgen, Hor. hebr. et talmud.* zu Joh. 8, 44.

[2] Auch die späteren Rabbinen betrachten den Satan als denjenigen, der noch fortwährend den Tod über die einzelnen Creaturen verhänge. Doch findet hierin allerdings verschiedene Ansicht statt. Viele sind der Meinung,

Christus der Lebensfürst. Diess will ohne Zweifel die Stelle Hebr. 2, 14. sagen, wo es vom Teufel heisst: er habe *τὸ κράτος τοῦ θανάτου*. Denn diese Worte sind nicht mit Ebrard[1] zu übersetzen: „er hat die Gewalt, die der Tod über uns ausübt, die er uns anthut" *(Genit. subj.)*, so dass der Sinn wäre: „er gebraucht die Gewalt des leiblichen Todes, Tod und Mord und Verderben zu verbreiten", was insofern ein unbiblischer Gedanke wäre, als dann der Satan, statt als Fürst des Todes betrachtet zu werden, vielmehr für dessen Geschäftsführer, vollziehenden Beamten erklärt würde. Freilich dürfen wir auch nicht übersetzen: „er hat die Gewalt, welche im Tode besteht, in ihm sich offenbart, die Todesgewalt" (*Genit.* der näheren Bestimmung)[2], sondern das Natürlichste wird sein, mit Bleek, de Wette und Tholuck *τοῦ θανάτου* für den Genitiv des Objekts zu halten, so dass dem Satan in dieser Stelle die Gewalt *über* den Tod zugeschrieben wird. Dann wird hier der Gedanke ausgesprochen, dass dem Teufel, analog den übrigen Engelfürsten, deren jeder einen bestimmten Beruf, ein bestimmtes Herrschaftsgebiet, hat, die Herrschaft über den Tod, der Beruf, den Tod fort und fort über die einzelnen Menschen zu verhängen, übertragen worden sei, dass er mithin der *Todesengel*[3] sei. Da-

dass der Teufel selbst ihn nur an den ausserhalb des heiligen Landes wohnenden Menschen vollbringe, während sie dem Gabriel diess Geschäft für die Bewohner des heiligen Landes zuschreiben, vergl. *Tuf. Haarez fol.* 16, 3. *fol.* 31, 4. Siehe *Eisenmengers* a. Schr. I. S. 854 ff.

[1] Comment. zu d. St.

[2] So *Schlichting* und *Limborch: imperium seu robur mortiferium.*

[3] Die Rabbinen nennen den Teufel geradezu *Todesengel* (מלאך המות). So schon *Jonathan* zu 1 Mos. 3, 6: *et vidit mulier Samaëlem, angelum mortis.* — *Bava bathra fol.* 16, 1: *dixit R. Lakisch: ille est Satan, est caussa mali, est angelus mortis.* — *R. Menachem in legem fol.* 32, 3: *Quando est seducens, vocatur caussa mali (satan); .... quum est occidens, vocatur angelus mortis.* S. *Eisenmengers* a. Schr. I. S. 821 ff. Die späteren Juden haben übrigens eine ziemlich ausgebildete Vorstellung über die Art, in welcher der Todesengel den Tod der einzelnen Menschen bewirkt; vergl. darüber den talmudischen Traktat *Avoda sacra fol.* 20. c. 2. — *Schalscheleth hakkabbala fol.* 68. c. 2. Siehe *Eisenmengers* a. Schr. I. S. 873. — *Hofmann*, Leben Jesu nach den Apokr. S. 282 f.

mit stimmt auch ganz überein, wenn nach Joh. 13, 2. 27. 14, 30. Luc. 22, 3. Satan als die Ursache des Todes *Jesu* erscheint (vergl. auch Offenb. 12, 4.), wenn er nicht nur als der genannt wird, welcher dem Judas den Gedanken, Jesum zu verrathen, in das Herz gelegt, sondern auch als der, welcher die jüdischen Oberen, die die Tödtung Jesu beschliessen und herbeiführen, geleitet habe (vergl. auch Offenb. 2, 13. wo es von dem Märtyrer Antipas heisst, *ὃς ἀπεκτάνθη παρ' ὑμῖν, ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ*); ferner, wenn er Offenb. 9, 11. als der *Engel der Unterwelt* (*ὁ ἄγγελος τῆς ἀβύσσου*) d. h. als der Engel, welcher über die Unterwelt, über das Reich der Todten, gesetzt sei, dieses wie ein König beherrsche, bezeichnet, wenn V. 1. von ihm gesagt wird, er besitze den Schlüssel zu diesem Reiche[1], und wenn ihm die Namen *Ἀβαδδών* und *Ἀπολλύων*, der Verderber schlechthin, gegeben werden; endlich wenn er Jud. V. 9. als der erscheint, welcher die gewöhnlichen Folgen des Todes, die Auflösung und Verwesung, über die Menschen zu verhängen und dadurch den Tod zu vollenden pflegt.

Ebenso werden vom Teufel und seinen Engeln auch die menschlichen *Krankheiten* verursacht. Wenn das N. T. von sogenannten *Dämonischen* oder von *von unreinen Geistern Besessenen* (*δαιμονιζόμενοι* Matth. 9, 32. 12, 22.; *ἄνθρωποι ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ* Marc. 1, 23. 5, 2.; *ἔχοντες δαιμόνια* Luc. 8, 27.; *ὀχλούμενοι ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων* Luc. 6, 18.) redet, so will es damit nicht sagen, dass eben nur diese bestimmte Krankheitsform dem Einflusse der Dämonen zuzuschreiben sei, sondern: dass in dieser die Einwirkung der Dämonen vorzugsweise zur Erscheinung komme.[2] Nur in diesem Sinne

---

[1] Auch *Evang. Nicod.* c. 23. wird Satan *possessor clavium infernorum* genannt.

[2] Vergl. *Hofmann*, Weiss. und Erfüll. II. S. 103: „Der Unterschied zwischen den *δαιμονιζομένοις* und sonstigen Kranken besteht nur darin, dass bei jenen das Leben, so weit es auf der Leiblichkeit beruht, *durchaus* in Feindes Gewalt ist, bei diesen dagegen nur *in diesem oder jenem Stücke:* hier liegt nur ein theilweiser Druck, eine theilweise Hemmung auf der Seele, dort ist alle selbstständige Bewegung genommen. Jede Heilung Jesu war eine Wir-

werden Luc. 7, 21. die νόσοι von den πνεύματα πονηρά unterschieden. Dass das N. T. überhaupt *alle* Krankheiten dem Einflusse böser Geister zuschreibt, zeigt die Stelle Apost. 10, 38., in der es von den Krankenheilungen Jesu überhaupt heisst: διῆλθεν — ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου; ebenso Luc. 13., wo von demselben Weibe, von welchem es V. 16. heisst: ἣν ἔδησεν ὁ σατανᾶς, V. 11. gesagt wird: sie habe ein πνεῦμα ἀσθενείας gehabt; ferner Luc. 8, 2., wo nicht blos ausdrücklich von πνεύματα πονηρά, sondern auch von πνεύματα ἀσθενειῶν die Rede ist[1]; endlich 2 Cor. 12, 7., wo der σκόλοψ τῇ σαρκί genannt wird ἄγγελος σατᾶν, ἵνα με κολαφίζῃ d. h. ein von Satan zu dem Zweck, um mich zu misshandeln, gesendetes Uebel. Dem entsprechend heisst: „jemand dem Satan übergeben" (παραδοῦναι τῷ σατανᾷ 1 Tim. 1, 20. 1 Cor. 5, 5.) nichts Anderes, als: dem Satan Macht geben, über ihn äussere Uebel zu verhängen, wie diess 1 Cor. 5, 5. durch die hinzugefügten Worte εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός ausdrücklich ausgesprochen wird.

Nicht weniger wird aber auch jedes andere Uebel, Alles, was den Menschen zu schaden im Stande ist, als in dem Dienste Satans und seiner Engel stehend gedacht (vergl. Offenb. 9, 1—11. 13 ff.).[2] Insbesondere erscheint Satan als Ursache aller derjenigen Wirkungen, durch welche das Reich Gottes beeinträchtigt oder in seiner Ausbreitung gehemmt wird. So wird, wenn der Apostel Paulus in seinem Vorsatze, die Thessalonicher zu besuchen und durch seine Anwesenheit das Reich Gottes unter ihnen zu fördern, zu wiederholten Malen durch die Umstände verhindert wird, Satan als derjenige genannt, welcher diese besonderen ungünstigen Umstände

kung wider die Macht des Argen, durch welche er bewies, dass er erschienen sei, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου (1 Joh. 3, 8.)."

[1]) Vergl. auch Apost. 16, 16., wo von einem Wahrsager-Geiste (πνεῦμα πύθωνος); Mc. 9, 17. 25. Luc. 11, 14., wo von einem πνεῦμα ἄλαλον καὶ κωφόν die Rede ist; Joh. 10, 20., wo δαιμόνιον ἔχει und μαίνεται in der Art zusammengestellt werden, dass man klar erkennt, die Juden seien gewöhnt, das Letztere nur als Folge des Ersteren anzusehen.

[2] Vergl. die Benennung des Satan als τὸ τέλος παντὸς κακοῦ im *Evang. Nicod. c.* 23.

herbeigeführt (1 Thess. 2, 18.).[1] Wenn die Pharisäer und Priester den Plan fassen, Jesum zu tödten, um dadurch das Kommen des Reiches Gottes zu verhindern, und wenn sie dazu die nöthigen Anstalten treffen, so ist Beides, sowohl das Entstehen der Absicht, als der eingeleitete Angriff, zugleich Werk des Satan (Joh. 8, 41. 44. 14, 30.). In seinem Dienste steht der Verräther Judas (Luc. 22, 3. Joh. 13, 27.), in seinem Dienste die, welche durch Zwiespalt oder falsche Lehre die normale Entwickelung des Reiches Christi stören (1 Tim. 4, 1. vergl. 2 Cor. 11, 15., wo die *ψευδαπόστολοι* und *ἐργάται δόλιοι* als *διάκονοι τοῦ σατανᾶ* bezeichnet werden), in seinem Dienste Alle, welche die christliche Kirche schmähen, lästern, verfolgen (1 Petr. 5, 9. Offenb. 12, 13 ff. 13, 2 ff.[2] 5 ff. 7 ff. 16 ff. 16, 14 ff.), ja nicht blos Menschen, sondern auch die der Christenheit verderbliche Thierwelt, wie Schlangen und Skorpionen (Luc. 10, 19.).

§. 144.

In welchem Verhältniss steht nun diese Machtausübung Satans zur Erscheinung Christi und der durch ihn bewirkten Erlösung? Die Erscheinung Christi und sein Werk hat eine wesentliche Aenderung hervorgerufen. Die Macht Satans ist durch ihn wesentlich gebrochen und beschränkt worden und wird im Laufe der Zeit immer mehr bis zur Vernichtung beschränkt werden. Zur Zeit der Erscheinung Christi war sie in jeder Hinsicht auf ihrem Gipfelpunkte angelangt, nach

---

[1] *Twesten*, Dogm. II. 1. S. 356: „Wenn Paulus den Thessalonichern schreibt (1 Thess. 2, 18.), er habe zweimal zu ihnen kommen wollen, sei aber vom Satan verhindert, so werden wir schwerlich an etwas Anderes denken, als bei den ganz entsprechenden Worten im Briefe an die Römer (Röm. 1, 13. 15, 22.), wo er des Satan nicht erwähnt: an natürliche Hindernisse, in welchen er die Wirksamkeit einer dem Reiche Gottes feindseligen Macht erkennt."

[2] Offenb. 13, 2. wird ausdrücklich die Macht des Thieres d. h. der Weltmacht im Gegensatz gegen die christliche Kirche als eine von Satan geliehene bezeichnet (*ἔδωκεν αὐτῷ ὁ δράκων τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ καὶ ἐξουσίαν μεγάλην*, vergl. v. 5: *ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ποιῆσαι μῆνας τεσσαράκοντα δύο.*). Ebenso wird v. 7. die Macht mit den Heiligen Krieg zu führen und diese zu besiegen, v. 5. die Lästerungen, auf Satan zurückgeführt.

ihrer *geistigen* Seite: weil die Sünde, in der die Macht Satans ihren Grund und ihre Berechtigung hat, durch die Wirksamkeit des Gesetzes ihren höchsten Grad erreicht hatte (Röm. 5, 20. 7, 9.), nach ihrer *leiblichen* Seite: wie die Menge der Kranken zeigt, welche gerade damals in besonderem Sinne von Dämonen besessen waren. Zu derselben Zeit nun, in welcher die Macht Satans am höchsten gestiegen war, sollte sie nach dem Rathschlusse Gottes für immer gebrochen werden. Vermittelt wurde diess durch Christus, den Sohn Gottes, in welchem ein Stärkerer als Satan gekommen war, Einer, der Macht hatte, ihn und sein Reich zu besiegen und aus seinem Besitzthume zu vertreiben (Luc. 11, 22. Matth. 12, 29. Mc. 3, 27. vergl. 1 Joh. 4, 4.). Das Reich Gottes und das Reich des Satan schliessen sich gegenseitig aus. Indem nun durch Christus das Reich Gottes unter den Menschen gegründet wurde, wurde eben damit dem Reiche Satans der Todesstoss versetzt. Wodurch diess näher geschehen sei, spricht das N. T. deutlich aus: 1) indem gesagt wird, Christus habe den Satan *durch Aufhebung der Sünde* besiegt. 1 Joh. 3, 8. heisst es nämlich: „Dazu ist erschienen der Sohn Gottes, dass er die Werke des Teufels zerstöre.“ Unter den *ἔργοις τοῦ διαβόλου* sind hier *die Sünden der Menschen* zu verstehen, insofern diese fort und fort von Satan verursacht werden, und insofern durch sie der Satan über die Menschen eine geistige Macht ausübt.[1] Die Stelle will also sagen, dass der Sohn Gottes erschienen sei, um die geistige Macht, die Satan fort und fort dadurch über die Menschen ausübt, dass er sie in der Sünde erhält und zu neuen Sünden verführt, zu zerstören. Insofern nun diese Aufhebung der Sünde durch den Tod Christi bewirkt worden ist, sagt das N. T. auch, dass Christus *durch seinen Tod* den Teufel besiegt habe (Hebr. 2, 14.: *ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ᾽ ἔστι τὸν διάβολον*). Ebenso sagt Col. 2, 14 f., Gott habe die mit Waffenrüstung bekleideten Fürsten und Gewaltigen unter den Dämonen durch den Tod

---

[1] Vergl. über die Stelle oben S. 357. Anm.

Christi ihres Schmuckes beraubt, habe sie als Besiegte öffentlich zur Schau gestellt und über sie triumphirt, indem er in diesem Tode die gegen die Menschen lautende Handschrift ausgelöscht und so ans Kreuz geheftet habe. Darum konnte Christus mit Bezug auf seinen Tod Joh. 16, 11. sagen: „Der Fürst dieser Welt ist gerichtet" und 12, 31.: „Jetzt ist das Gericht dieser Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden", vergl. 16, 33.: „Ich habe die Welt besiegt." Insofern nun die durch den Tod Christi bewirkte Aufhebung der Sünde durch den Glauben von den Einzelnen angeeignet wird, wird auch *der Glaube* geradezu als der Sieg über die Welt bezeichnet (1 Joh. 5, 4.), und gesagt: der Gläubige sei der, welcher die Welt überwindet (1 Joh. 5, 5.). Darum konnte der Apostel Johannes auch den christlichen Jünglingen zurufen: „Ihr *habt* den Argen überwunden" 1 Joh. 2, 13. 14. vergl. 4, 4.: „Ihr seid von Gott, meine Kinder, und *habt* sie (die Geister des Antichrist) überwunden, denn grösser ist der in Euch, als der in der Welt Herrschende." 2) Sodann hat Christus die Macht des Satan dadurch gebrochen, dass er den leiblichen Tod und die leiblichen Uebel als wirklichen Tod und als wirkliche Uebel aufgehoben hat. Das Erstere spricht Hebr. 2, 14. aus, das Andere Luc. 10, 19., wo Jesus seinen Jüngern sagt: „Siehe ich gebe euch Macht, zu treten auf Schlangen und Skorpionen und über jegliche Macht des Feindes, und nichts soll euch schaden." „Jede Heilung Jesu war eine Wirkung wider die Macht des Argen", durch welche er bewies, dass er erschienen sei, der Herrschaft Satans ein Ende zu machen (Luc. 11, 20—22.).[1]

Mit allem dem soll jedoch nicht gesagt sein, dass schon

---

[1] *Baumg.-Crus.*, Bibl. Theol. S. 301: „Die Schrift stellt den Antagonismus der beiden Reiche, des Lichtes und des Satan, nicht so vollständig und genau dar, wie es im Sinne der Lehre lag. Doch stehen dort schon die drei Principien neben einander: Gott, Christus, heil. Geist — Satan, Antichrist, Geist der Welt (1 Cor. 2, 12. Eph. 2, 2. 1 Joh. 4, 4.; in einzelnen Fällen täuschender Geist, 1 Joh. 4, 6., dem der Wahrheit entgegengesetzt) auch in der Bedeutung einander ganz parallel. So entsprechen sich denn auch die Thätigkeit und die Epochen in den beiden Reichen."

jetzt alle Gewalt des Dämonenreiches über die Menschenwelt aufgehört habe, dass dasselbe jetzt überhaupt keinen Einfluss auf die Menschen mehr ausübe. Es wäre diess ebenso wenig der neutestamentlichen Anschauung gemäss, als wenn man sagen wollte: innerhalb der christlichen Kirche gebe es keine Sünde mehr (vergl. 1 Joh. 1, 8.). Obwohl die Macht Satans durch Christum gebrochen ist, so hört sie doch in Wirklichkeit nur in demselben Maasse auf, als die Sünde selbst, oder in demselben Maasse, als die durch Christus geschehene Erlösung von der Menschheit angeeignet worden ist.[1] Unter den Ungläubigen dauert sie daher auch jetzt noch unbeschränkt fort (Eph. 2, 2. vergl. 1 Cor. 10, 20. Offenb. 2, 9. 13.). Die Gläubigen aber haben einen fortwährenden geistigen Kampf mit den Fürsten und Gewaltigen dieses Reiches zu bestehen (Eph. 6, 12. vergl. Offenb. 12, 11 ff.). Satan sucht ihnen und ihrer Gemeinschaft in jeder Weise zu schaden (1 Thess. 2, 18. 1 Tim. 4, 1. 2 Cor. 11, 15. Offenb. 12, 13 ff. 13, 7 ff. 16 ff. 16, 14 ff.), er geht umher wie ein brüllender Löwe, suchend, wen er verschlingen könne (1 Petr. 5, 8.), ist stets bereit, der Wirksamkeit der Christen entgegenzuwirken (Luc. 10, 18.)[2], daher diese fortwährend bitten müssen, Gott möge sie von dem Argen erlösen (Matth. 6, 13.). Bei diesem ihrem Kampfe ist es den Gläubigen nur möglich, durch *Christus* obzusiegen (Offenb. 12, 11.: *αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου*), die Kraft Christi ist die Waffenrüstung, mit deren Hülfe sie den Ränken des Satan Widerstand leisten können (Eph. 6, 10 f.: *ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ, πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου* vergl. V. 13.), und diese tritt in Wirksamkeit in den einzelnen christlichen Tugenden: in der Wahrheit, Gerechtigkeit, im Glauben, in der Selbstverleugnung bis zum Tode, im Gebetseifer,

---

[1] Vergl. die beiden Stellen Apost. 26, 18. und Col. 1, 13. 14., in denen *Sündenvergebung erlangen* und *aus dem Reiche des Satan in das Reich Christi versetzt werden* als gleichbedeutend genommen werden.

[2] Ueber das Verständniss dieser Stelle vergl. oben §. 133.

im Festhalten an dem Worte Gottes (Eph. 6, 14—18. Offenb. 12, 11: *αὐτοὶ ἐνίκησαν τὸν διάβολον διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν, καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου*). Insbesondere wird der *Glaube* als vor allen übrigen unentbehrliche Waffe hervorgehoben, wenn man den Angriffen des Satan widerstehen wolle (*ἐπὶ πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ἐν ᾧ δυνήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σβέσαι* Eph. 6, 16. vergl. 1 Petr. 5, 9.).[1]

Auf den Kampf wird jedoch endlich auch ein völliger Sieg folgen, und zwar zuerst der *innere, geistige* Sieg, der damit eintritt, dass die Christen in der Kraft Christi die Sünde völlig überwunden haben (vergl. 1 Joh. 3, 9. 10. mit 5, 4.) am Ende der Weltgeschichte (Offenb. 12, 11. vergl. Röm. 16, 20: *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν ἐν τάχει*). Mit der inneren Ueberwindung des Satan ist zwar die äussere noch nicht unmittelbar verbunden (vergl. Offenb. 12, 11. mit V. 12 ff.), diese ist jedoch die nothwendige Folge jener (Röm. 8, 38. 11.). Darum wird am Ende der Weltgeschichte Satan zuerst vorläufig gebunden d. h. völlig seiner Wirksamkeit beraubt und dem Abyssus übergeben werden, während welcher Zeit Christus unumschränkt auf der Erde herrschen wird (Offenb. 20, 2 ff.), dann nach kurzer Freiheit und nochmaliger Wirksamkeit sowohl auf die noch Ungläubigen als auf das vereinigte Reich der Gläubigen (Offenb. 20, 7 ff.) wird er und seine Engel für immer ihrer Macht über die Christenheit völlig verlustig gehen (1 Cor. 15, 24: *καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν*), indem sie von dem vollendeten Reiche Gottes gänzlich getrennt und dem Orte der ewigen Qual überlassen werden (Offenb. 20, 11. vergl. 25, 41.).[2]

---

[1] Vergl. hiermit Matth. 17, 14—21., wo erzählt wird, wie die Jünger in einem bestimmten Falle nicht im Stande sind, einen Dämonischen zu heilen, worauf Jesus, der durch Ein Wort die Heilung vollzieht, den Unglauben der Jünger als Grund ihres Unvermögens nennt.

[2] Vergl. *Evang. Nicod.* c. 20., wo Satan *κληρονόμος τοῦ σκότους*, und c. 23., wo derselbe *κληρονόμος τοῦ πυρὸς καὶ τῆς κολάσεως* genannt wird.

E. Verhältniss der Wirksamkeit des Dämonenreiches zur Wirksamkeit Gottes.

§. 145.

Nachdem im Obigen die Wirksamkeit und Macht, welche das Dämonenreich über die Menschenwelt ausübt, beschrieben worden ist, haben wir jetzt noch die Frage zu beantworten, in welchem Verhältniss nach der Lehre des N. T. jene Wirksamkeit und Macht zur Wirksamkeit und Machtausübung *Gottes* stehe. Nach dem, was oben (§. 66. und 67. vergl. §. 103.) über die Wirksamkeit Gottes in der Welt im Allgemeinen, namentlich über sein Verhältniss zum Bösen bemerkt worden ist, ergibt sich die Antwort auf diese Frage von selbst. Nach 1 Cor. 12, 6. ist Gott es, der Alles in Allem wirkt. Alles, was geschieht, kommt von ihm und ohne seinen Willen geschieht nichts (2 Cor. 5, 18. Eph. 1, 11.). Wenn hiernach die von Gott abgewendete Creatur überhaupt nicht ohne den Willen Gottes in Wirksamkeit treten und irgend eine Macht ausüben kann, so ist klar, dass auch das Wirken der Dämonen nicht als ein von dem Wirken Gottes abgesondertes gedacht werden könne. Vielmehr können wir von vorn herein als Anschauung des N. T. nur die denken, dass auch die Dämonen, indem sie das Böse in der Menschenwelt wirken und eine Macht über dieselbe ausüben, hierin im Dienste Gottes stehen, seine Organe sind. Diese Ansicht wird denn auch durch ausdrückliche Aussprüche des N. T. bestättigt. So bekennt der Satan selbst Luc. 4, 6. dass die Macht über die ganze Welt, welche er Jesu im Falle des Gehorsams verheisst, ihm *gegeben* worden sei. Von demselben wird Offenb. 9, 1. gesagt, er habe die Schlüssel zum Abyssus *erhalten*. Hinsichtlich der Plage, von welcher Offenb. 9, 1 ff. die Rede ist, erscheint Satan als *Organ Gottes*, denn nur im Auftrage Gottes zur Züchtigung der Menschen lässt er die Heuschrecken aus dem Rauche hervorsteigen. Dieselbe Ansicht wird durch Offenb. 9, 14 ff. bestättigt, wo die am grossen Strom Euphrat gebundenen Engel, welche im Auftrage Jesu Christi losgelassen werden, um den dritten

Theil der Menschen zu tödten, nach den dort gebrauchten Ausdrücken nur für *böse* gehalten werden können.[1] Ferner gehen die drei unreinen Geister, welche nach Offenb. 16, 13 ff. aus dem Munde des Drachen, des Thieres und des Pseudopropheten ausgehen, um die Heere der Weltmacht an Einen Punkt, den Ort ihrer künftigen Vernichtung, zusammenzuführen, im Auftrage *Gottes* aus, denn es geschieht ja in Folge dessen, dass der sechste Zornschaalenengel seine Schaale ausgiesst. Endlich wird auch die Wirksamkeit, welche Satan am Ende des tausendjährigen Reiches ausüben wird, ausdrücklich als eine ihm von Gott *gegebene* bezeichnet, denn es wird gesagt, Satan werde in dieser Zeit aus seinem Gefängniss *gelöst* werden (Offenb. 20, 7.).[2]

Nach Allem dem kann nicht zweifelhaft sein, dass nach der Anschauung des N. T. wie die guten so auch die bösen Engel *im Dienste Gottes stehen,* und dass die Werke, die sie ausführen, in seinem Auftrage geschehen, und zur Erreichung seiner Absichten dienen müssen. Ebenso gewiss ist jedoch, dass die bösen Engel nicht in demselben Sinne und in demselben Umfange im Dienste Gottes stehen, als die guten, was das N. T. schon damit andeutet, dass es die ersteren mit dem Namen ἄγγελοι ohne nähere Bestimmung zu bezeich-

---

[1] Dass wir unter den vier Engeln *böse* zu denken haben, geht schon daraus hervor, dass sie bis zu dem Momente, in welchem sie in Wirksamkeit treten, *gebunden* sind. Gute Engel können wir uns nicht als gebunden vorstellen, sie brauchen auch ihrer Natur nach nicht gebunden zu werden, denn sie thun von selbst nur das, was dem göttlichen Willen gemäss ist (Matth. 6, 10.), während wir uns dagegen böse Engel, deren Wille dem göttlichen Willen entgegengesetzt ist, als stets gefesselt denken müssen, ausser wo und insoweit sich Gott ihrer zur Ausführung seiner Rathschlüsse bedienen will. Damit stimmt auch überein, was zur Charakterisirung der Engel hinzugefügt wird: *οἱ ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν ὥραν κτλ. ἵνα ἀποκτείνωσι,* d. h. sie waren in jedem Augenblicke bereit loszuschlagen, sie brannten vor Begierde, die Menschheit zu tödten, vergl. Joh. 8, 44., 1 Petr. 5, 8., wo dem Fürsten der bösen Engel das gleiche Gelüste zugeschrieben wird.

[2] Aus der Betrachtung der oben angeführten Stellen ergibt sich, dass der Ausspruch *Hengstenbergs* (Comment. zur Offenb. Joh. I. S. 480.): „zur Bestrafung der Bösen werden in der Schrift immer nur die *guten* Engel verwandt“, nicht richtig ist.

nen in der Regel vermeidet. 1) Die bösen Engel sind nicht *in demselben Sinne* Boten Gottes als die guten, denn sie sind Gott feindlich gesinnt und können daher bei der Ausführung der göttlichen Aufträge nur den gerade entgegengesetzten Zweck verfolgen, als Gott im Auge hat. Indem sie Gott dienen, *wollen* sie doch in Wahrheit nicht *Gott*, sondern nur *sich* dienen, sie wollen nur die Gelegenheit der ihnen verliehenen Freiheit zu wirken benutzen, um ihr eigenes Reich dadurch zu erweitern und fester zu gründen.[1] So steht der Satan, wenn er die Menschen versucht, im Dienste Gottes, seine Absicht ist aber eine andere, als die Gottes. Während dieser die Menschen prüfen und im Guten befestigen will, will jener sie zur Sünde verleiten und für sein Reich gewinnen (Offenb. 2, 10. 1 Petr. 4, 12). Wenn Satan den Petrus versucht, so dass dieser Jesum verleugnet (Luc. 22, 31.), so geschieht diess, wie deutlich aus den Worten hervorgeht, in Gemässheit des göttlichen Willens, wobei aber Satan das Verderben, Gott die Bewährung des Petrus im Auge hat.[2] Ebenso ist, wenn Satan *Jesum* versucht, die Versuchung selbst eine von Gott gewollte, wie denn Matth. 4, 1. ausdrücklich gesagt wird, Jesus sei vom heiligen Geiste in die Wüste geführt worden, *um* vom Teufel versucht zu werden; nicht aber ist die Absicht Satans auch die Absicht Gottes (vergl. V. 10. 11.). 2 Cor. 12, 7. wird der *σκόλοψ τῇ σαρκί*, welcher Paulum quält, der Ursächlichkeit des Satan zugeschrieben (*ἄγγελος σατᾶν*) und bemerkt, der Satan verfolge, indem er diesen *σκόλοψ* sende, keinen andern Zweck, als Paulum zu misshandeln (*ἵνα με κολαφίζῃ*). Dabei wird aber ausdrücklich hinzugefügt, dass er nur Organ in der Hand Gottes sei, welcher

[1] Vergl. *Twesten*, Dogmat. II, 1. S. 347: „Wenn die guten Engel darauf ausgehen, Gott zu verherrlichen, so haben dagegen die bösen Geister bei allem ihrem Thun nur sich zum Zwecke." Vergl. auch *Hofmann*, Schriftb. I. S. 409: „Satan dient in allem seinem Thun Gott und Christo, obgleich er alles, was er thut, widergöttlich meint."

[2] *Bengel:* „Die Versuchung ist auf Seiten des Teufels etwas Böses und Gefährliches, aber auf Seiten des Herrn Jesu etwas Gutes und Heilsames. Ein alter versuchter Kriegsmann ist viel mehr werth, als ein neugeworbener und unversuchter."

eigentlich das Uebel gesendet und den Satan nur dazu ermächtigt habe, es zu vollziehen (vergl. 1 Cor. 5, 5. 1 Tim. 1, 20.), wobei Gott selbst einen ganz andern Zweck verfolge, als der Satan, nämlich: den Paulus vor Hochmuth zu bewahren (*ἐδόθη μοι — ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι*). Wenn die Juden den Tod Jesu herbeiführen, so wird diess Joh. 14, 30f. als Veranstaltung Satans und Gottes zugleich betrachtet, aber die Absicht Satans ist eine andere, als die Gottes. Jener will eben nur den Tod Jesu herbeiführen (Joh. 8, 44.), um diesen dadurch für sein Reich zu gewinnen — denn der Abyssus, das Reich der Todten, ist Satans Reich (Offenb. 9, 1f. 11.) — dieser will, dass die Liebe des Sohnes zum Vater und sein Gehorsam dadurch der Welt offenbar werde (*ἵνα γνῷ ὁ κόσμος, ὅτι ἀγαπῶ τὸν πατέρα, καὶ καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ πατὴρ, οὕτω ποιῶ* Joh. 14, 31. vergl. Phil. 2, 8.), damit die Welt glaube und zur Seligkeit gelange (Joh. 3, 14ff.). 2) Die bösen Engel sind nicht *in demselben Umfange* Boten Gottes, als die guten, denn a) sie können ihrer gottfeindlichen Natur gemäss nur, *insoweit das Reich Gottes noch nicht vorhanden ist*, thätig sein, nur insoweit die einzelnen Menschen sich nicht durch den göttlichen Willen bestimmen lassen, während die Thätigkeit der guten Engel sich über die ganze Welt erstrekt;[1] b) ihr Thun ist stets ein *durch den ihnen entgegengesetzten Willen Gottes normirtes und beschränktes.* Sie können nicht handeln, wann sie *wollen*, sondern nur, wann sie ausdrückliche *Vollmacht erhalten* (Offenb. 16, 13. 20, 7. 1 Tim. 1, 20. 1 Cor. 5, 5.). In der Regel sind sie *gebunden* (Offenb. 9, 14.), und es bedarf erst eines besondern Aktes der Lösung, wenn sie in Handlung treten sollen (vergl. auch Offenb. 20, 7.). Ebenso steht ihr Handeln selbst unter göttlicher Direction, so dass es über die von Gott gewollte Grenze nicht hinaus kann (Matth. 12, 29. Mc. 3, 27. Luc. 11, 22. 10, 19. Joh. 12, 31. 16, 11. Röm. 16, 20. 1 Cor. 15, 24. Col. 2, 14 f. Hebr. 2, 14. 1 Joh. 3, 8. Offenb. 12, 9. 20, 2 ff. 11.).[2]

---

[1] Vergl. oben S. 123—127., S. 140. 144.

[2] Durch unsere gesammte Darstellung der neutestamentlichen Lehre von den Dämonen glauben wir den Beweis geführt zu haben, dass die grosse

II. Lehre vom Menschen.

Allgemeine Uebersicht.

§. 146.

Die Darstellung der Anschauung des N. T. vom Menschen zerfällt in drei Theile, deren erster von der *Bestimmung*, der zweite von der *Natur*, der dritte von der *Geschichte* des Menschen zu handeln hat.

1) Bestimmung des Menschen.

§. 147.

Die Bestimmung des Menschen ist nach dem N. T. die *Gottes-Kindschaft* (*υἱοθεσία* vergl. Eph. 1, 5: *προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν*. Matth. 5, 45: *ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς* vergl. Luc. 20, 36. Röm. 8, 19. Gal. 3, 26. 4, 5. 2 Cor. 6, 18. Phil. 2, 15. 1 Joh. 3, 1. 2. Off. 21, 7: „dem, der da siegt, dem werde ich Gott sein, und er wird mir Sohn sein“) d. h. ein Verhältniss innigster Liebes- und Wesensgemeinschaft mit Gott, entsprechend dem, in welchem der eingeborne Sohn zu ihm steht, beruhend auf einer That Gottes, durch welche dieses Verhältniss in dem creatürlichen Menschen begründet wird (Jak. 1, 18. 1 Petr. 1, 23. 1 Joh. 3, 9.). Alle andern Bestimmungen des N. T. über das Ziel des Menschen fügen zu dieser nichts Neues hinzu, sondern führen nur näher aus, worin jene Kindschaft Gottes bestehe. So wenn Röm. 8, 29. gesagt wird, der Mensch sei dazu bestimmt, in das Bild des eingebornen Sohnes Gottes verklärt und ihm gleichgestaltet zu werden, oder wenn es Röm. 8, 17. (vergl. Gal. 4, 7. Jak. 2, 5.) heisst, er werde einst als Erbe Gottes und Miterbe Christi eingesetzt werden, oder wenn Matth. 22, 30. Luc. 20, 35. als das Ziel der menschlichen Entwickelung ein Zustand dem ähnlich bezeichnet wird, in welchem die bereits vollendeten vernünftigen Geschöpfe, die

---

Lehrverschiedenheit, welche Baumgarten-Crusius durch diese ganze Lehre im N. T. glaubt hindurchgehen zu sehen (vergl. bibl. Theol. S. 299.), in Wirklichkeit nicht vorhanden ist.

Engel des Himmels, sich schon jetzt befinden, also ein Zustand des vollendeten Reiches Gottes, der himmlischen Verklärtheit (Jak. 2, 5.). Hiermit stimmen auch andere Stellen überein, in denen dieser dem Menschen bestimmte Zustand nach seinen einzelnen Zügen charakterisirt wird. So wenn er als Zustand *innigster Gemeinschaft mit Gott* (Joh. 14, 20. 23. 17, 21. 1 Joh. 4, 15. 1 Cor. 15, 24. 2 Cor. 6, 16. Off. 3, 12: „Wer überwindet, den will ich machen zum Pfeiler in dem Tempel meines Gottes; und soll nicht mehr hinausgehen. Und will auf ihn schreiben den Namen meines Gottes, und den Namen des neuen Jerusalems, der Stadt meines Gottes, die vom Himmel herniederkommt von meinem Gott, und meinen Namen, den neuen"; 21, 3: „Siehe da die Hütte Gottes bei den Menschen, und er wird bei ihnen wohnen und sie werden sein Volk sein und Gott wird bei ihnen sein als ihr Gott"; V. 22: „und ich sah keinen Tempel. Denn der Herr Gott, der Allmächtige, ist ihr Tempel und das Lamm"; 22, 4: „Und sie werden sein Angesicht sehen, und sein Name wird an ihren Stirnen sein", vergl. 1 Cor. 3, 17. 6, 19. 8, 6.), als ein Zustand, bei welchem der Mensch Theil hat an der göttlichen Natur (2 Petr. 1, 4: *θείας κοινωνοὶ φύσεως* vergl. 1 Joh. 1, 3. 6.), am göttlichen Geiste (Röm. 8, 14. vergl. Gal. 4, 6.), an der ganzen Fülle des göttlichen Wesens (Eph. 3, 19: *ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ* vergl. Col. 2, 10.), wenn er als ein Zustand der *Gottähnlichkeit* (Matth. 5, 48. 1 Joh. 3, 2.), der *Heiligkeit* (Offenb. 21, 10. vgl. 27. 1 Petr. 2, 5. 9.), des *Lichtes* und der *Herrlichkeit* (Matth. 13, 43: „die Gerechten werden leuchten wie die Sonne in dem Reiche ihres Vaters" vgl. Luc. 16, 8. Joh. 12, 36. 1 Thess. 2, 12. 5, 5. Off. 3, 5. 21, 11. 18. 21.), der *Geistigkeit* (1 Petr. 2, 5. 1 Cor. 15, 45. 49 f.), der *Seligkeit* (Joh. 14, 27. 16, 20 ff. 17, 13. Off. 21, 4.), der *Unsterblichkeit* (Röm. 5, 21. 1 Cor. 15, 26. 50. Jak. 1, 12. 1 Joh. 2, 25. Off. 2, 7. 11. 3, 5. 21, 4. 6. 22, 1 f. 14.) bezeichnet wird, oder als ein Zustand, bei welchem der Mensch *priesterlichen* (Off. 1, 6. 5, 10. 20, 6. 1 Petr. 2, 5. 9.) oder *königlichen Charakter haben und mit Gott herrschen werde* (vergl. Off. 2, 26 f.: „Wer da überwindet und hält meine

Werke bis an's Ende, dem will ich Gewalt geben über die Heiden, und er soll sie weiden mit eiserner Ruthe"; 3, 21: „wer überwindet, dem will ich geben, mit mir auf meinem Stuhle zu sitzen, wie ich überwunden habe und bin gesessen mit meinem Vater auf seinem Stuhle"; 5, 10: und hast sie unsrem Gott zu Königen und Priestern gemacht und sie werden regieren auf Erden vergl. 1, 6. 20, 6. 22, 5. 1 Petr. 2, 9.).

2) Natur des Menschen.

1) Anlage der menschlichen Natur im Allgemeinen.

§. 148.

Der Bestimmung des Menschen entspricht die ursprüngliche Anlage seiner Natur. Da der Mensch dazu bestimmt ist, Kind Gottes zu werden, so ist seine ganze Natur von Anfang an so angelegt, dass die Möglichkeit für ihn vorhanden ist, sich zu jenem Ziele hin zu entwickeln. Schon durch die Schöpfung ist dem Menschen die Anlage zur Gotteskindschaft und zur Mitgliedschaft am Reiche Gottes mitgetheilt. Das N. T. will diess aussprechen, wenn es sagt, der Mensch sei *nach dem Bilde* (1 Cor. 11, 7: *ἀνὴρ εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων*) oder *nach der Aehnlichkeit Gottes* (Jak. 3, 9: *γεγονὼς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ*) geschaffen.[1] Damit stimmt überein, wenn Apost. 17, 28. der Ausspruch des heidnischen Dichters *τοῦ (θεοῦ) γὰρ καὶ γένος ἐσμέν* als richtig anerkannt und wenn Luc. 3, 38. Adam schon vermöge seiner Natur als Sohn Gottes bezeichnet wird.[2] Fragt man, worin näher diese Anlage be-

---

[1] Vergl. auch Sir. 17, 3: *κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν αὐτούς*. Weish. Sal. 2, 23: *ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν*.

[2] Vergl. *Baumgarten-Crus*. Bibl. Theol. S. 328: „Die Worte *Ebenbild Gottes* und *Kinder Gottes* sind sich in allen alten Sprachen und Denkarten verwandt, daher denn die Kirche in der That schriftgemäss die Wiederherstellung dieser zwiefachen Würde immer als gleichbedeutend behandelte." — Vergl. auch *Beck*, christl. Lehrwiss. I. S. 194: „Die Gottähnlichkeit ist nicht als ausgebildete Fertigkeit, nicht bereits als entwickelte Heiligkeit, Gerechtigkeit und Weisheit anerschaffen, ebenso wenig als dies in der Wiedergeburt geschieht; aber im Besitze göttlichen Lebensgehaltes, mit Gottes königlichem Lebensgesetz der Liebe versehen, und ausgerüstet mit dem Geisteslicht, dem Erkenntnisssinn der Wahrheit, besitzt der Mensch die lebendige Fähigkeit

stehe, so ist zu antworten: einmal darin, dass der Mensch von Anfang an für das Göttliche einen Anschliessungspunkt besitzt, durch welchen er für die Zeugung aus Gott empfänglich wird. Diese Empfänglichkeit aber besitzt er vermöge des bei der Schöpfung ihm eingehauchten Geistes, durch welchen er die Fähigkeit besitzt, mit dem göttlichen Geiste in Verbindung zu treten. Andererseits darin, dass der Mensch vermöge seiner ganzen Natur darauf angewiesen ist, mit dem göttlichen Geiste in Gemeinschaft zu treten, und diese Gemeinschaft zu unterhalten, um fortwährend aus dem göttlichen Geiste neue Nahrungskräfte in sich aufzunehmen, da ohne diese fortwährende Regenerirung von oben das in dem Menschen vorhandene geistige Leben absterben würde. Ferner darin, dass das Geistige im Menschen in einem solchen Verhältnisse zu seiner ganzen Natur steht, dass es den ganzen Menschen regieren, durchdringen und vergeistigen könne, so dass er hierdurch — das was ihn wesentlich vom Thier unterscheidet — die Anlage besitzt, ebenso *Geist zu werden* (1 Cor. 15, 45.), wie Gott seinem ganzen Wesen nach Geist *ist* (Joh. 4, 24.). Endlich müssen wir als wesentliches Element des göttlichen Ebenbildes im Menschen betrachten, dass er ein freies Ich, eine Persönlichkeit sei, weil nur diese, wie von Gott geliebt werden, so Gott wiederlieben und ihm wahrhaft ähnlich werden kann.

Hiernach bezieht sich das Ebenbild Gottes im Menschen nicht blos auf einen einzelnen bestimmten Theil, sondern auf *die ganze Natur* des Menschen. So auch *Hahn*, Lehrb. d. christl. Glaubens S. 322.

---

und Bestimmung zur Heiligkeit und Gerechtigkeit als Frucht klarer Wahrheits-Erkenntniss und Weisheit, erfreut sich der lebenskräftigen Anlage und Einleitung einer geisteshellen ewigen Lebens- und Liebes-Gemeinschaft mit Gott und seinem ganzen göttlichen Reich, als Sohn Gottes der lebensinnigen Gemeinschaft des Eingebornen und Erstgebornen, in welchem alle Fülle des Lebens offen steht den Brüdern. Wie in Christus schon vor Grundlegung der Welt in der göttlichen Prothese der Menschheit das göttliche Leben in der Form der Gotteskindschaft zugetheilt ist, Eph. 1, 4 f.: so wird es ihr in derselben Vermittelung anerschaffen im Anfang, neu eingepflanzt und zur Vollendung durchgebildet in der Wiedergeburt."

— *Thomasius* a. Schr. S. 140. — *Beck* a. Schr. I. S. 191: „Ueber den Begriff dieser ebenbildlichen Gottähnlichkeit des Menschen gewinnen wir, da die Erlösung Erneuerung und Vollendung derselben ist, aus dieser die näheren Bestimmungen, nur dass, was im Christenthum ausgesprochen ist, theils in seiner Vollendung, theils im Gegensatz zur Sünde, hier zu nehmen ist als der lebendige Anfang einerseits, andererseits ungetrübt vom sündlichen Gegensatz. Vorerst ist es nicht irgend ein besonderer Theil des Menschen, welcher bei der Erschaffung desselben oder bei der Wiedergeburt als mit der Gott-Aehnlichkeit begabt dargestellt wird; sondern nach seinem Collectiv-Namen als אדם, ἀνηρ oder ἄνθρωπος, in der Integrität seiner Menschen-Natur, ist er in dieselbe hineingestellt: es ist unter seiner göttlichen Ebenbildlichkeit Etwas zu denken, wodurch *der Mensch, wie er als solcher ist nach aussen und innen, in der Einheit von Geist, Seele und Leib, einen besonderen Gottesausdruck in der Lebensbestimmtheit des Bildes Gottes an sich hat.*“ „Dem Menschen, in und nach dem Bilde Gottes erschaffen, kommt gottgeistige Grundbestimmtheit mit göttlichem Lebensgehalt in der Energie göttlicher Wahrheits-Erkenntniss und ein Liebes-Gesetz, eben damit Freiheit zu, und zwar so, dass dieses göttlich freie Geistes-Siegel dem ganzen Menschen in seinem Innern und Aeusseren aufgedrückt ist, wie denn auch jetzt noch die Leibesgestalt edler Menschen durch ihre Geistigkeit sich auszeichnet vor jeder andern.“

Da ein Leben in der Gemeinschaft mit Gott seiner Natur nach ein unvergängliches und ewiges ist (vergl. Joh. 8, 35: ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα), so ist, wenn der Mensch für dieses geschaffen worden und dieses schon von Anfang an der Anlage nach in ihm vorhanden war, nothwendig auch die Unsterblichkeit etwas zur ursprünglichen Natur des Menschen Gehöriges. Damit steht nicht in Widerspruch 1 Tim. 6, 16., wo von Gott gesagt wird, er allein habe Unsterblichkeit. Denn wenn auch Gott allein die Kraft unvergänglichen Lebens in sich trägt, so theilt er doch ebenso gewiss diese Kraft dem Menschen mit, als er ihm die Anlage zur Unsterblichkeit ursprünglich mitgetheilt und ihn für ein unvergängliches Leben geschaffen hat, so dass man mit Recht sagen kann, die Unsterblichkeit gehöre zur *Natur* des Menschen. Hiernach bedarf die Bemerkung von Nitzsch (System 6. Aufl. S. 211): „Wenn Gott allein Unsterblichkeit hat, so ist der Mensch auch vor dem Falle nicht φύσει unsterblich, sondern χάριτι τῆς τοῦ λόγου μετουσίας“ einer Berichtigung. Φύσει ist der Mensch allerdings von Anfang an unsterblich, so gewiss er das göttliche Ebenbild an sich trägt (vergl. Weish. S. 2, 23: ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν), aber da diese φύσις ursprünglich noch unausgebildet in dem Menschen vorhanden ist, so ist die Unsterblichkeit ursprünglich nur der Anlage nach in dem Menschen vorhanden.

Sie gehört aber eben so gewiss zur Natur, als es *wider* die Natur ist, die vorhandene Anlage nicht auszubilden.

Durch die Sünde ist das Ebenbild Gottes im Menschen zwar nicht *formell*, wohl aber *materiell* verloren gegangen, d. h. der Mensch ist in einen solchen Zustand gerathen, in welchem er ohne *ausserordentliche* Beihülfe Gottes seine Bestimmung, die vollendete Gotteskindschaft, nicht mehr erreichen kann. Die Anlage zur Gotteskindschaft ist zwar *formell* noch vorhanden, so dass es nicht einer völligen *Neuschöpfung* des Menschen bedarf, um ihn zum Kinde Gottes zu machen, sondern nur einer *Erneuerung* (*ἀνακαινοῦσθαι, ἀνανεοῦσθαι* Col. 3, 10. Röm. 12, 2. Eph. 4, 23.), wohl aber befindet sich der Mensch in Folge des Eintritts der Sünde in einem solchen Zustande, das er von dieser Anlage keinen Gebrauch machen kann, diese in ihm *ruht*, nur noch als blosse abstrakte Möglichkeit zur Gotteskindschaft in ihm existirt, indem die in ihm noch übrigen Kräfte nicht ausreichen, das an sich Mögliche auch zur Wirklichkeit zu führen. Durch Christus ist jedoch die Anlage auch nach ihrer materialen Seite wiederhergestellt worden (vergl. Joh. 1, 12: *ὅσοι ἔλαβον αὐτὸν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι κτλ.*), und zwar dadurch, dass Christus, der eingeborne Sohn Gottes, die *εἰκὼν τοῦ θεοῦ κ. ε.* (Col. 1, 15. Hebr. 1, 3.), der neue nach Gott geschaffene Mensch, in die Natur des Menschen eingeht (Gal. 2, 20: *ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός*), von dem Menschen gleichsam angezogen wird (Eph. 4, 24: *ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον, τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας* vergl. Röm. 13, 14: *ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν*. Gal. 3, 27.). In Folge dessen wird das dem Menschen anerschaffene Ebenbild Gottes wieder belebt, die Anlage tritt wieder in Aktivität, der Mensch beginnt sich zu erneuern *εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν* (Col. 3, 10.), der Mensch wird zu demselben Bilde umgestaltet, welches sich in Christo darstellt (2 Cor. 3, 18: *τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*), und endlich wird er Christo gleichgestaltet (Röm. 8, 29: *σύμμορφος τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, vergl. 1 Cor. 15, 49: *φορέσομεν τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου*), womit die Anlage zur Wirklichkeit geworden ist (*ἡ ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ*. Röm. 8, 19. vergl. 1 Joh. 3, 2: *ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα*).

2) Die Grundbestandtheile der menschlichen Natur.

§. 149.

Der Mensch besteht nach der Anschauung des N. T. aus zwei Theilen oder es werden zwei Seiten seines Wesens unterschieden (vergl. Matth. 6, 25. 10, 28. 26, 41. Mc. 14, 38. Luc. 12, 22f. Apost. 2, 27. 31. Röm. 1, 3f. 2, 28f. 8, 4—6. 9f. 13. 1 Cor. 5, 3. 5. 6, 16f. (20.) 7, 34. 2 Cor. 7, 1. Gal. 5,

16f. 24f. 6, 8. Col. 2, 5. Hebr. 12, 9. Jak. 2, 26. 1 Petr. 2, 11. 3, 18. 4, 6.). Der eine Theil wird bald σάρξ bald σῶμα genannt, der andere bald ψυχή bald πνεῦμα. Jener ist seinem Ursprung nach irdisch, und, so lange der Mensch noch nicht vollendet ist, sinnlich, materiell, dieser überirdisch, übersinnlich, geistig, göttlich. Nach jener Seite steht der Mensch mit der äusseren Natur, nach dieser mit Gott und der Geisterwelt in Gemeinschaft.

Ueber die Anschauung des N. T. von den Theilen der menschlichen Natur bestehen in der Gegenwart drei verschiedene Ansichten, indem 1) eine Anzahl von Theologen der Meinung ist, das N. T. betrachte die menschliche Natur als aus *drei* Theilen bestehend: πνεῦμα, ψυχή und σῶμα (oder σάρξ); σάρξ und σῶμα bezeichne wesentlich Dasselbe, ψυχή aber sei etwas zwischen πνεῦμα und σῶμα (σάρξ) in der Mitte liegendes Drittes; 2) Andere mit uns annehmen, die menschliche Natur bestehe nach dem N. T. aus *zwei* Haupttheilen, von denen der höhere, geistige Theil nach einer bestimmten Regel bald πνεῦμα, bald ψυχή, der niedere, sinnliche, Theil bald σάρξ, bald σῶμα genannt werde; endlich 3) eine dritte Classe von Theologen die Ansicht vertritt, dass der Gebrauch von ψυχή und πνεῦμα nicht überall im N. T. gleich sei. Während ψυχή zuweilen allein dem σῶμα entgegengesetzt werde als das *ganze* belebende Princip des Menschen und zugleich die Quelle und der Inbegriff alles Geistigen in ihm, sei dagegen in den beiden Stellen Hebr. 4, 12. und 1 Thess. 5, 23. (vergl. Luc. 1, 47. Phil. 1, 27. 1 Cor. 2, 14 f. 15, 44 f. Jak. 3, 15. Jud. 19.) die Anschauung von drei Theilen, aus denen die menschliche Natur bestehe, nicht zu verkennen, indem die ψυχή für das Niedrigere genommen werde, was der Mensch mit dem Thier gemein hat, als Princip des animalischen Lebens und der sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen, das von Philo so genannte ἄλογον τῆς ψυχῆς, τὸ πνεῦμα aber für das Höhere, was Philo τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς nennt, Plato der νοῦς, was den Geist Gottes in sich aufnimmt und in der Schrift besonders in Beziehung auf diese Vereinigung als τὸ πνεῦμα bezeichnet werde. Die *erste* Ansicht finden wir ausgesprochen und vertheidigt von *Altmann*, *tract. de spirit. et animae integritate et de differentia, quae inter vocem πνεῦμα et ψυχή ponenda est.* Bern 1746. 4., *Olshausen*, *de naturae humanae trichotomia N. T. scriptoribus recepta* 1825 (wieder abgedruckt in seinen *Opusc. theol.* 1834. *p.* 143 *sqq.*), *Rückert* zu 1 Cor. 2, 14. 15, 44 ff., *Neander*, Gesch. d. Pflanz. u. Leit. d. christl. Kirche u. s. w. 3. A. Hamb. 1841. S. 574 u. 582, *Usteri*, Paul. Lehrb. 5. A. Zür. 1834. S. 404 ff., *Dähne*, Paul. Lehrb. Halle 1835. S. 60 f., *Meyer*, zu Luc. 1, 46. Phil. 1, 27. u. ö., *Ackermann*, Beitrag zur theol. Würdigung u. Abwägung

der Begriffe *πνεῦμα*, *νοῦς* u. Geist. (in d. theol. Stud. u. Krit. 1839. 3. H. S. 882), *Fritzsche, Pauli ad Rom. epist. Hal.* 1839. *tom. II. p.* 62, *Lünemann* zu 1 Thess. 5, 23. — die *zweite* von *Luther*, Auslegung des Magnificat, *Tholuck*, Comment. z. Br. an d. Hebr. 3. Ausg. 1850. S. 234, *Frommann*, Johann. Lehrb. Leipz. 1839. S. 312, *Harless*, Comment. zum Eph. Br. S. 423 f., *Nitzsch*, System. 6. Aufl. S. 212, *Beck*, christl. Lehrwiss. I. Stuttg. 1841. S. 201 ff. 209 ff., *Delitzsch*, d. bibl. proph. Theol. S. 189 ff., *Hofmann*, Weissag. und Erf. S. 17 ff. Schriftb. I. S. 256. 353. 408., *Ebrard* zu Hebr. 4, 12., *Thomasius*, Christi Person und Werk I. S. 137 f. — die *dritte* endlich von *Schulthess*, exeget. theol. Forschungen 2. B. 2. St. S. 177., *Bleek*, zu Hebr. 4, 12., *Lutz*, bibl. Dogm. S. 76.[1]

Zur Begründung der ersten Ansicht: dass die menschliche Natur im N. T. als eine trichotomische angeschaut werde, macht Olshausen Folgendes geltend:

1) Es könne nicht geleugnet werden, dass ausserhalb des N. T. überall sowohl zur Zeit Christi und der Apostel selbst, als in den unmittelbar vorangehenden und nachfolgenden Jahrhunderten unter Griechen wie unter Juden und Christen die menschliche Natur als aus drei Theilen bestehend betrachtet worden sei. So finde sich diese Anschauung z. B. bei *Pythagoras*, *Plato* und *Philo*, von denen der erstere zwischen *νοῦς*, *φρένες* und *θύμος*, die beiden letzteren aber zwischen *νοῦς* oder *λόγος*, *θύμος* und *ἐπιθυμία* oder *λογικόν*, *θυμικόν* und *ἐπιθυμητικόν* unterscheiden; ebenso bei den LXX (z. B. Hiob 7, 15.), bei *Josephus* (Arch. I, 1. 2.) und den späteren *Rabbinen* (welche zwischen רוּחַ, נֶפֶשׁ und נְשָׁמָה unterscheiden), und dieselbe sei auch die von den Kirchenvätern bis zum Ende des vierten Jahrhunderts allein vorgetragene (welche alle *πνεῦμα*, *ψυχή* und *σῶμα* als die drei Theile der menschlichen Natur ansehen). Diess erwecke von vornherein ein Vorurtheil dafür, dass auch im N. T. keine andere Anschauung herrschen werde.

2) Mit klaren Worten werde sie in einigen Stellen des N. T. gelehrt, in denen *πνεῦμα*, *ψυχή* und *σῶμα* neben einander genannt werden: nämlich Hebr. 4, 12. 1 Thess. 5, 23. Phil. 1, 27. Luc. 1, 47. 1 Cor. 15, 44.

3) Die Trichotomie folge ferner daraus, dass im N. T. eine doppelte Dichotomie sich finde, indem einmal *σῶμα* und *ψυχή*, andererseits *σάρξ* und *πνεῦμα* einander gegenübergestellt werden, zwischen beiden Dichotomien aber ein strenger Unterschied festgehalten werde. *Σῶμα enim*, heisst es, *et ψυχή adhibentur, ubi de homine quatenus vi-*

[1] Mit dieser Stelle stimmt freilich nicht ganz überein, wenn S. 77. hinzugefügt wird, die Trichotomie liege in der Dichotomie überall versteckt und vorausgesetzt.

vit et viget sermo est; conjungitur visibilis hominis pars tanquam ὄργανον cum invisibili, quae ipso utatur (Matth. 6, 25. 10, 28. Luc. 12, 22. 23.). *Σάρξ autem et πνεῦμα usurpantur de homine, quatenus cogitat et agit, cupiditatibus movetur iisque imperat: haec itaque sola adhibetur ubique in ethicis praeceptis* (Matth. 26, 41. Mc. 14, 38. Joh. 3, 6. Röm. 2, 29. 7, 6. etc.).[1] Die Unterscheidung zwischen dieser doppelten Dichotomie könne kaum anders genügend erklärt werden, als daraus, dass der Anschauung der neutest. Schriftsteller die Trichotomie zu Grunde liege, welche nur in einer doppelten Dichotomie zur Erscheinung komme. Es werde nämlich auf der einen Seite ein Unterschied gemacht zwischen πνεῦμα und ψυχή, auf der andern zwischen σάρξ und σῶμα. Die Unterscheidung zwischen ψυχή und πνεῦμα sei keine andere, als die zwischen dem niedern Sinnenleben, welches der Mensch mit dem Thier gemein habe, und dem höhern, himmlischen Leben, auf welchem die Verwandtschaft mit der Gottheit beruhe. Σάρξ aber und σῶμα bezeichne den sichtbaren Theil des Menschen, jenes bezeichne ihn, sofern er niedern Ursprungs, dieses, sofern er ein künstlich gebautes Organ der Seele sei.

4) Endlich werde bei dem Gebrauch von πνεῦμα und ψυχή insofern streng zwischen beiden Ausdrücken unterschieden, als πνεῦμα in denselben Redensarten nur von Christus und den höheren Aposteln (z. B. Mc. 2, 8. 8, 12. Joh. 11, 34. 13, 21. Apost. 17, 16.), ψυχή und καρδία von den niederen Schülern (z. B. Joh. 14, 1. 27. 16, 6. 22. Luc. 1, 66. 2, 19. 51. Apost. 2, 16.) gebraucht werde, wobei καρδία von ψυχή nicht verschieden sei.[2]

Demgemäss bestimmt nun Olshausen den Unterschied zwischen πνεῦμα und ψυχή folgendermaassen: *Πνεῦμα significat vim superiorem, agentem, imperantem in homine, ita ut simul origo ejus coelestis indicetur, ψυχή autem significat vim inferiorem, quae agitur, movetur, in imperio tenetur, nam media inter vim terrestrem et coelestem collocata cogitatur ἡ ψυχή.*[3]

[1] Aehnlich auch *Frommann*, johann. Lehrbegr. S. 312: „σῶμα und ψυχή beschreiben das rein kreatürliche Wesen des Menschen von seiner *physischen* Seite, insofern derselbe ein Glied in der grossen Reihe der Geschöpfe Gottes bildet; σάρξ aber und πνεῦμα das Wesen des Menschen von seiner *ethischen* Seite, nach seinem Verhältniss zu dem Göttlichen."

[2] Vergl. *Opusc. theol. p.* 152 *sqq.*

[3] Aehnlich *Tittmann, l. l. p.* 196: „*Ψυχή et πνεῦμα, quum de homine dicuntur, ita differunt, ut nostra: Seele et Geist. Πνεῦμα ipsam naturam spiritualem denotat, ψυχή vim animalem, qua vivimus, sentimus. Ψυχή anima est, qua vivimus, πνεῦμα animus, quo sapimus.*" — Vergl. auch *Lünemann*, a. a. O. S. 153: „πνεῦμα bezeichnet die höhere, rein geistige Seite des innern Lebens, dasselbe, was sonst von Paulus auch νοῦς (Vernunft) genannt wird,

Gegen diese Gründe ist jedoch Folgendes geltend zu machen:

1) Die angeführte Eintheilung der menschlichen Natur bei Pythagoras, Plato und Philo beweist nicht, was sie soll. Denn sie beweist nicht eine Dreitheilung, sondern eine *Viertheilung* der menschlichen Natur, indem die oben angeführten drei Ausdrücke drei Theile der *Seele* bezeichnen, zu welchen das *σῶμα* noch als vierter Theil der menschlichen Natur hinzukommt.[1] Neben jener Viertheilung lehren, wie andere Stellen beweisen, Pythagoras, Plato und Philo allerdings auch eine *Dreitheilung*,[2] die aber so sehr mit der diesen Philosophen

---

ψυχή die niedere Seite, welche mit dem Gebiet der Sinnlichkeit in Berührung tritt."

[1] Was die Lehre des *Pythagoras* betrifft, so ist zu vergleichen *Diog. L. VIII*, 30: *τὴν δὲ ἀνθρώπου ψυχὴν διαιρεῖσθαι τριχῆ, εἴς τε νοῦν καὶ φρένας καὶ θυμόν· νοῦν μὲν οὖν εἶναι καὶ θυμὸν καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις· φρένας δὲ μόνον ἐν ἀνθρώπῳ· εἶναι δὲ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ καρδίας μεχρὶ ἐγκεφάλου· καὶ τὸ μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ μέρος αὐτῆς ὑπάρχειν θυμόν· φρένας δὲ καὶ νοῦν τὰ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ.* — Ueber die Lehre des *Plato* von der menschlichen Natur vergl. *Resp. IV.* 436*ff.* und dazu *Ritter*, Gesch. d. Philos. Bd. I. S. 426. — *Zeller*, die Philos. der Griechen Bd. II. S. 272ff. — Endlich was den *Philo* betrifft, so vergl. dessen Schrift *de conf. ling. p.* 323. und *Dähne*, geschichtl. Darstellung der jüd.-alexandr. Rel.-Phil. 1. Abth. S. 318: Die Seele ist ihm „*τριμερής*, wenn er in platonischer Weise in der *ψυχὴ ἄλογος* den *θυμός*, den Drang thätig zu sein und die *ἐπιθυμία*, das Begehrungsvermögen, unterscheidet. Diese Kräfte theilte Philo denn auch wie Plato den einzelnen Theilen des Körpers zu, *τὸ λογικόν* dem Kopfe, *τὸ θυμικόν* der Brust, *τὸ ἐπιθυμικόν* dem Unterleibe, *leg. alleg I. p.* 53. *III. p.* 82."

[2] Vergl. *Galen. de Hipp. et Plat. plac. IV.* 7. *V.* 6. *sec. Posid.; Cicer. quaest. Tusc. IV.* 5: *Pythagoras primum, deinde Plato animum in duas partes dividunt, alteram rationis participem, alteram expertem; in participe rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam; in illa altera motus turbidos tum iraé, tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi.* Was den Plato betrifft, so vergl. besonders *Tim. p.* 72. *d.* und *Ritter*, Gesch. d. Phil. II. p. 373: „Platon unterscheidet zwei Bestandtheile der Seele, das Sterbliche und das Göttliche in ihr, von welchen er das eine von den gewordenen Göttern, das andere von dem obersten Gott bilden lässt." Vergl. auch *Zeller* a. Schr. II. S. 260ff. — Hinsichtlich des Philo vergl. *qd det. pot. insid. T. I. p.* 207: *ἕκαστον ἡμῶν — δύο εἶναι συμβέβηκε ζῶόν τε καὶ ἄνθρωπον· ἑκατέρῳ δὲ τούτων συγγενὴς δύναμις τῶν κατὰ ψυχὴν ἀποκεκλήρωται· τῷ μὲν ἡ ζωτική, καθ' ἣν ζῶμεν, τῷ δὲ ἡ λογική, καθ' ἣν λογικοὶ γεγόναμεν. Τῆς μὲν οὖν ζωτικῆς μετέχει καὶ τὰ ἄλογα.* Vergl. auch *Dähne*, a. Schr. S. 317. Anm.: „Der Mensch hat eine doppelte Seele, eine vernünftige, als Princip der Selbstbestimmung und eine vernunftlose, als Princip des Lebens, *cf. qd det. pot. insid. p.* 170. — *de spec. legg. edit. opp. Mang. T. II. p.* 356. — *qu.*

eigenthümlichen Grundanschauung zusammenhängt, dass schon desshalb ein Einfluss derselben auf die neutestamentlichen Schriftsteller nicht wohl angenommen werden kann. Uebrigens tritt bei Philo auch die Zweitheilung nicht selten hervor. Er theilt oft den Menschen schlechtweg in Körper und Seele, vergl. *leg. alleg. III. p.* 90. — *de sacrif. p.* 149. Der Mensch wird von ihm genannt ein aus zwei Grundbestandtheilen bestehendes Wesen (*διφυὲς ζῶον qd det. pot. insid. p.* 170. — *ἐξ ἀλόγου καὶ λογικῆς συνυφανθεὶς φύσεως de profug. p.* 461.[1] Was ferner die LXX betrifft, so kann gar nicht zweifelhaft sein, dass sie die Platonische Anschauung von der menschlichen Natur kennen und billigen. Es geht das nicht nur aus der Stelle Hiob 7, 15. (*ἀπαλλάξεις ἀπὸ πνεύματός μου τὴν ψυχήν μου*, womit die hebr. Worte ותבחר מחנק נפשי wiedergegeben werden) hervor, sondern auch aus 1 Mos. 3, 14. Wenn nämlich hier die Worte על-גחנך חלך übersetzt werden mit *ἐπὶ τῷ στήθει σου καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύσῃ*, so findet diese Uebersetzung ihre genügende Erklärung nur in der Platonischen Lehre, nach welcher die drei Theile: *τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδές* und *τὸ ἐπιθυμητικόν* in der Art auf die verschiedenen Theile des menschlichen Körpers vertheilt werden, dass der erstere in den Kopf, der zweite in die Brust, namentlich das Herz, der dritte in den Unterleib verlegt werden.[2] Demnach würden wir anzunehmen haben, dass in der obigen Uebersetzung mit *τὸ στῆθος* und *ἡ κοιλία* auf den der Schlange eigenthümlichen *θυμός* und die *ἐπιθυμία* derselben hingedeutet werde, den zwei Theilen, aus welchen die thierische *ψυχή* überhaupt nach Plato besteht, während der Mensch ausserdem auch noch den *νοῦς* hat.[3] Ebenso wenig kann zweifelhaft sein, dass das *Buch der Weisheit* in den Stellen 15, 11: *ἠγνόησε τὸν πλάσαντα αὐτὸν καὶ τὸν ἐμπνεύσαντα αὐτῷ, ψυχὴν ἐνεργοῦσαν καὶ ἐμφυσήσαντα πνεῦμα ζωτικόν*[4] und 16, 14: *ἄνθρωπος ἀποκτέννει μὲν τῇ κακίᾳ αὐτοῦ, ἐξελ-*

---

rer. div. h. p. 489. Er nennt diese desshalb *διμερής*, vergl. *de congressu quaer. erud. grat. p.* 428.“ —

[1] Vergl. auch *quis rer. div. haer. p.* 502: *ἐθάρρησαν ἔνιοι καὶ τῷ πάντι κόσμῳ τὸ βραχύτατον ζῶον, ἄνθρωπον, ἴσον ἀποφῆναι, κατιδόντες, ὅτι ἑκάτερον ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καθέστηκε λογικῆς, ὥστε καὶ ἐναλλάττοντες βραχὺν μὲν κόσμον τὸν ἄνθρωπον, μέγαν δὲ ἄνθρωπον ἔφασαν τὸν κόσμον εἶναι.* Vergl. Dähne a. Schr. S. 318.

[2] *Plat. Tim.* 69. *D. ff.*

[3] Damit stimmt ganz überein die Erklärung von *Philo leg. alleg. III. p.* 82.

[4] *Grimm*, Comment. z. Buch d. Weish. S. 326. findet es zwar wahrscheinlich, dass der Verfasser dieses Buches die Ausdrücke *ψυχὴ ἐνεργοῦσα* und *πνεῦμα ζωτικόν* nur um des Parallelismus willen zusammenstelle und blos zwischen den Epithetis *ἐνεργ.* und *ζωτικόν* unterschieden wissen wolle, so dass dieses die Seele nach ihrer allgemeinen Eigenschaft des Lebens, jenes die-

θὸν δὲ πνεῦμα οὐκ ἀναστρέφει οὐδὲ ἀναλύει ψυχὴν παραληφθεῖσαν, das Buch *Henoch* c. 9. V. 3: *τὰ πνεύματα καὶ ψυχαὶ τῶν ἀνθρώπων στενάζουσιν* vergl. V. 10. sowie *Josephus*, *arch.* I. 1. 2: *ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς λαβὼν καὶ πνεῦμα ἐνῆκεν αὐτῷ καὶ ψυχήν*[1] eine Kenntniss der Platonischen Dreitheilung verräth. Dergleichen vereinzelte Stellen beweisen aber nur soviel, dass der Alexandrinismus vielfach auf die Vorstellungsweise und den Sprachgebrauch der Juden eingewirkt hatte, können aber für sich allein nicht wahrscheinlich machen, dass die Trichotomie der menschlichen Natur der allgemeinen Anschauung des damaligen Judenthums entsprochen habe. Dass vielmehr *gewöhnlich* von den Juden sowohl vor als nach der Zeit Christi die menschliche Natur als eine *zweitheilige* betrachtet worden sei, beweist ebensowohl das *Buch der Weisheit*, welches ausser 15, 11. 16, 14. *überall* nur zwei Theile der menschlichen Natur voraussetzt (vergl. 1, 4. 11. 2, 22. 8, 19. 20. 9, 15.)[2] als auch *Josephus* (vergl. z. B. *ant.* 18, 1. 3. *de bello jud.* 2, 8. 14. und 2, 8. 11.) und der *Talmud.*[3] Wenn endlich Olshausen sich

selbe nach ihrer Function des Denkens und Wollens bezeichne. Doch dürfte gegen diese Ansicht entschieden die Stelle 16, 14. sprechen, wo ausdrücklich zwischen *ψυχή* und *πνεῦμα* in der Art unterschieden wird, dass jene als der in Folge des Todes in die Unterwelt gehende Theil, der Geist dagegen als zu Gott, der ihn gegeben, zurückkehrend bezeichnet wird. Kann sonach nicht zweifelhaft sein, dass der Verf. des Buches der Weisheit das *πνεῦμα* für etwas von der *ψυχή* Verschiedenes halte, so dürfen wir jedoch nicht mit Grimm sagen, dass in diesem Falle *ψυχή*, da ihr *ἐνεργεῖν* beigelegt wird, das denkende und wollende Princip, und im Gegensatze hierzu *πνεῦμα ζωτικόν* das animalische Leben bezeichne. Vielmehr ist dem Verfasser das *πνεῦμα* jedenfalls das Höhere, wie schon daraus hervorgeht, dass es im Fall des Todes zu Gott zurückkehrt, während die Seele in den Hades hinabgeht. Der Verfasser denkt sich unter dem *πνεῦμα* das in der Seele verborgene göttliche Element, welches den Menschen mit Gott verbindet und ihm das wahre Leben mittheilt. Der Tod besteht ihm darin, dass das *πνεῦμα* von der Seele scheidet, in Folge dessen die Seele als eine unkräftige den Leib verlassen und in den Hades hinabgehen muss.

[1] Vergl. auch 4 Macc. 1, 32: *τῶν δὲ ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι ψυχικαὶ, αἱ δὲ σωματικαί· καὶ τούτων ἀμφοτέρων ὁ λογισμὸς ἐπικρατεῖν φαίνεται.*

[2] Vergl. auch 2 Macc. 7, 37.

[3] *Gfrörer*, Jahrhundert des Heils 2. Abth. S. 53: „Die Talmudisten bleiben bei der alltäglichen Ansicht, dass der Mensch aus Leib und Seele bestehe." Die Ansicht, dass der Mensch aus vier Theilen bestehe, findet sich erst im *Sohar*. Vergl. *Soh.* zur *Gen.* S. 234: *Psyche* (נֶפֶשׁ) *annexa est corpori, spiritus* (רוּחַ) *psychae, et mens* (נְשָׁמָה) *spiritui, ad instar candelae, quae inserta est ellychnis.* S. 113: *Omnia gradibus constant alio super alium constitutis, psyche* נֶפֶשׁ), *spiritus* (רוּחַ), *mens* (נְשָׁמָה), *gradus gradu superior. Psyche prima, qui*

darauf beruft, dass auch die Kirchenväter bis zum Ende des vierten Jahrhunderts mit Ausnahme des Tertullian sämmtlich die menschliche Natur in drei Theile getheilt haben, wenn er namentlich auf Justinus den Märtyrer und auf Clemens Alex. hinweist, so ist zu erwidern, dass diese letzteren, welche ihre Bildung dem Griechenthum verdanken, am wahrscheinlichsten wohl auch ihre Trichotomie aus diesem, nicht aber aus den neutestamentlichen Schriften oder durch kirchliche Tradition aus dem Judenthum erhalten haben, so dass sie durch 1 Thess. 5, 23. in dieser ihrer Ansicht nur bestärkt worden sind. Uebrigens ist es auch nicht einmal richtig, dass von den älteren Kirchenvätern *nur* Tertullian[1] der Dreitheilung entgegen sei. Denn sicher kennt auch der *Brief an Diognet*[2] nur zwei Theile: σῶμα und ψυχή, ebenso *Clemens von Rom*,[3] *Ignatius*,[4] ferner *Athanasius*,[5] *Arius*,[6] die Verfasser der *apostolischen Constitutionen*[7] und Andere.[8] Selbst *Justinus der Märtyrer* spricht bisweilen nur von zwei Theilen.[9]

---

gradus est infimus, deinde spiritus, qui super psychen quiescit, et super se constitutam habet mentem, gradum omnibus superiorem. Psyche est psyche illa, de qua agitur 2 Sam. 5, 18., quibus adversatur anima Davidis. Spiritus constitutus est super eam, nec potest subsistere psyche nisi per spiritum, — et a spiritu nutritur psyche. Spiritus autem subsistit per statum gradus alterioris, qui est mens, unde spiritus et psyche sustentatur, ita ut, cum participavit spiritus, tunc etiam participet psyche, et omnia sunt unum, et adhaerent sibi invicem psyche spiritui, spiritus menti et omnia sunt unum. Vergl. Gfrörer a. Schr. S. 55 f.

[1] Vergl. *de anima c.* 10. 11. 20—22. *adv. Hermog. c.* 11.

[2] Vergl. c. 6: ὅπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχή, τοῦτ᾽ εἰσὶν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί.

[3] *Ep. II. c.* 49: τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν, ἐν θελήματι θεοῦ καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

[4] *ad Trall. c.* 12: οἳ κατὰ πάντα με ἀνέπαυσαν σαρκί τε καὶ πνεύματι. — *ad Smyrn. c.* 3: ἐπίστευσαν κρατηθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι κτλ. vergl. *c.* 12. und 13. *ad Ephes. c.* 8. *ad Magn. c.* 13.

[5] *de incarnatione verbi Opp. I. p.* 1.

[6] Vergl. *Athanas. c. Apollin.* 2, 4: Ἄρειος σάρκα μόνην πρὸς ἀποκρυφὴν τῆς θεότητος ὁμολογεῖ· ἀντὶ δὲ τοῦ ἔσωθεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου, τουτέστι τῆς ψυχῆς, τὸν λόγον ἐν τῇ σαρκὶ λέγει γεγονέναι.

[7] Lib. VIII. 12, 8: πεποίηκας αὐτὸν ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ σώματος σκεδαστοῦ, τῆς μὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, τοῦ δὲ ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων· καὶ δέδωκας αὐτῷ κατὰ μὲν τὴν ψυχὴν τὴν λογικὴν διάγνωσιν, εὐσεβείας καὶ ἀσεβείας διάκρισιν δικαίου καὶ ἀδίκου παρατήρησιν· κατὰ δὲ τὸ σῶμα τὴν πένταθλον ἐχαρίσω αἴσθησιν καὶ τὴν μεταβατικὴν κίνησιν.

[8] Vergl. z. B. *historia Josephi fabri lignarii c.* 13. 15. *Evang. Nicod. c.* 25.

[9] Vergl. *de resurrect. c.* 8: τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ᾽ ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς ζῶον λογικόν; vergl. auch *dial. c. Tryph. c.* 93.

2) Dass die Stellen 1 Thess. 5, 23. Hebr. 4, 12. vergl. Phil. 1, 27. Luc. 1, 47. 1 Cor. 15, 44. auch eine solche Deutung zulassen, bei welcher die Dreitheilung sich nicht ergibt, wird weiter unten gezeigt werden.

3) Daraus dass im N. T. eine doppelte Dichotomie sich findet, zwischen denen ein strenger Unterschied festgehalten wird, kann entweder eine Viertheilung oder eine Zweitheilung, in keinem Falle aber eine Dreitheilung gefolgert werden.

4) Es ist gar nicht einmal richtig, dass der σάρξ im N. T. immer nur πνεῦμα, dem σῶμα immer nur ψυχή gegenübergestellt werde. Vielmehr findet sich die Gegenüberstellung von σάρξ und ψυχή 1 Petr. 2, 11. und Apost. 2, 31., die von σῶμα und πνεῦμα Röm. 8, 10. 13. 1 Cor. 5, 3. 6, 16. 17. (20.) 7, 34. Eph. 4, 4. Jak. 2, 26. Es ergibt sich hieraus, dass σῶμα im N. T. sogar viel häufiger πνεῦμα als ψυχή zu seinem Gegensatze hat. Die Bemerkung von Olshausen aber, dass in diesen Fällen πνεῦμα = ψυχή πνευματική oder πνευματικοῦ sei, ist nichts als ein Nothbehelf.

5) Die von Olshausen gemachte Beobachtung, dass, wo von Christus und den höheren Aposteln die Rede ist, stets πνεῦμα, wo von den *rudes discipuli*, stets ψυχή oder καρδία gebraucht werde, ist unrichtig, da Stellen wie Matth. 26, 38. Mc. 14, 34. Luc. 1, 46. 47. Joh. 12, 27. 2 Cor. 6, 11. Phil. 1, 7. 1 Thess. 2, 17. das Gegentheil beweisen.

6) Ueberhaupt ist Olshausen genöthigt, um seine Unterscheidung bei Erklärung der einzelnen Stellen halten zu können, öfters, wo ψυχή steht, diess von πνεῦμα zu deuten, indem er sagt, es sei hier die ψυχή πνευματική gemeint (so z. B. Matth. 10, 39. 16, 25. Mc. 8, 35. Matth. 20, 28. Mc. 10, 45.)[1], so wie er an andern Stellen, an denen nach seiner Meinung ψυχή stehen müsste statt πνεῦμα, dieses von der ψυχή πνευματική deutet[2] (Röm. 8, 10. 13. 1 Cor. 5, 3. 6, 16 f. 20. 7, 34. Eph. 4, 4.).

Aus den angeführten Gründen haben wir uns nicht davon überzeugen können, dass das N. T. wirklich die menschliche Natur als eine *dreitheilige* ansehe.

Für zweifelhafter könnte es allerdings gehalten werden, ob nicht die Ansicht derjenigen die richtige sei, welche meinen, dass sich das N. T. nicht durchaus gleich bleibe, dass während es im Allgemeinen die Zweitheilung lehre, doch in einigen Stellen, (nämlich 1 Thess. 5, 23. Phil. 1, 27. Hebr. 4, 12. 1 Cor. 15, 44 f. 2, 14 f. Luc. 1, 47. Jak. 3, 15. Jud. 19. vergl. Apost. 20, 22. 24.) eine der Platonischen ähnliche Dreitheilung hervortrete. Doch werden wir unten zeigen, dass auch diese Annahme durchaus nicht nothwendig ist, dass vielmehr auch den eben

---

[1] *Opusc. acad. p.* 156.

[2] Ebend. p. 153. Olshausen selbst scheint sich hiernach völlig unklar darüber gewesen zu sein, was er unter der ψυχὴ πνευματική eigentlich meine, ob die ψυχή oder das πνεῦμα.

genannten Stellen die Anschauung der Zweitheilung zu Grunde liegt und dass, wenn in denselben das πνεῦμα von der ψυχή unterschieden wird, das erstere nicht als etwas der letzteren Coordinirtes, sondern derselben in der Art Inwendiges angesehen werde, dass es wesentlich mit zu ihr gehört als ein nothwendiges Element derselben, ohne welches die Seele nicht mehr Seele im vollen Sinne sein würde.

§. 150.

Wenn das N. T. die höhere Seite der menschlichen Natur bald mit dem Ausdruck πνεῦμα bald mit ψυχή, die niedere Seite bald als σάρξ bald als σῶμα bezeichnet, so ist die Anwendung dieser verschiedenen Ausdrücke jedoch keineswegs eine willkührliche, die neutestamentlichen Schriftsteller lassen sich, wenn sie zwischen jenen Ausdrücken abwechseln, weder durch den Zufall, noch durch ein unbestimmtes Gefühl, sondern durch ein klares Bewusstsein der Verschiedenheit des jenen Ausdrücken zu Grunde liegenden Begriffs leiten.

Dass die neutestamentlichen Schriftsteller, wenn sie zwischen jenen Ausdrücken abwechseln, diess rein willkührlich thun, war bis in die neueste Zeit eine ziemlich verbreitete Ansicht. Als Vertreter derselben führen wir an z. B. *G. Chr. Storr*, Comment. zu Hebr. 4, 12., *Chr. Abr. Wahl, clavis N. T. phil. Lips.* 1822., *J. Fr. Schleusner*, *Lex. N. T. edit.* 3. *Lips.* 1808. *Vol. II. p.* 1386., *C. G. Bretschneider*, Handbuch der Dogm. Leipz. 1814. B. I. S. 677 ff., *Koppe*, Comment. zu 1 Thess. 5, 23.[1], *Chr. Fr. Böhme, epist. ad Hebr. Lips.* 1825. *p.* 200., *Chr. Th. Künöl, Comm. in Epist. ad Hebr. Lips.* 1831. *p.* 132., *Baumgarten-Crusius*, Bibl. Theol. S. 322 f. In der That kann man bei oberflächlicher Betrachtung der betreffenden neutestamentlichen Stellen leicht zu dieser Ansicht geführt werden, indem in einer Reihe dieser Stellen ein solcher Gebrauch von den Ausdrücken πνεῦμα, ψυχή, σάρξ und σῶμα gemacht wird, dass der Schein allerdings vorhanden ist, es werde von den neutestamentlichen Schriftstellern zwischen πνεῦμα und

---

[1] p. 58: *Caeterum in Paulo quidem nescio, an de discrimine illo inter πνεῦμα et ψυχὴν cogitari possit. Saltem pro mere synonymis videntur adhibita Hebr.* 4, 12. *Quicquid vero sit, de hoc certe dubitari non debet, omnem istam hominis partitionem in πνεῦμα, ψυχὴν et σῶμα non esse ad subtilitatem metaphysicam revocandam, quasi totidem humanae naturae partes constituere apostolus h. l. voluisset, sed ex legibus orationis cujusque vehementioris, in qua solemus, quae sunt in re quodammodo diversa, invicem ea cumulare, ut totam rem exhauriamus, interpretandam.*“

ψυχή, zwischen σάρξ und σῶμα überhaupt gar kein Unterschied gemacht. Zum Beweise machen wir auf folgende Erscheinungen aufmerksam:

a) In einer Reihe von Stellen scheint es so, als werde πνεῦμα und ψυχή völlig unterschiedslos gebraucht. So hat α) σῶμα nicht nur πνεῦμα (Röm. 8, 10. 13. 1 Cor. 5, 3. 6, 16. 17. (20.) 7, 34. Eph. 4, 4. Jak. 2, 26.), sondern auch ψυχή (Matth. 10, 28. 6, 25. Luc. 12, 22 f. vergl. *Joseph. de bell. jud.* 3, 8. 5.: καθάπερ τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἀλλότριον. *epist. ad Diogn. c.* 6: ὅπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχή, τοῦτ' εἰσὶν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί) zu seinem Gegensatze. β) Ebenso wird σάρξ nicht nur dem πνεῦμα (Matth. 26, 41. Mc. 14, 38. Joh. 3, 6. 6, 63. Röm. 1, 3. 4. 2, 28. 29. 7, 14. 8, 4. 5. 6. 9. 13. 15, 27. 1 Cor. 3, 1. 5, 5. 9, 11. 2 Cor. 7, 1. Gal. 3, 3. 4, 29. 5, 16. 17. 24 f. 6, 8. Col. 2, 5. Hebr. 12, 9. 1 Petr. 3, 18. 4, 6.), sondern auch der ψυχή (1 Petr. 2, 11. Apost. 2, 31. vergl. *Clem. R. c.* 49. *epistola ad Diogn. c.* 6.: μισεῖ τὴν ψυχὴν ἡ σάρξ καὶ πολεμεῖ, μηδὲν ἀδικουμένη, διότι ταῖς ἡδοναῖς κωλύεται χρῆσθαι· μισεῖ καὶ Χριστιανοὺς ὁ κόσμος μηδὲν ἀδικούμενος, ὅτι ταῖς ἡδοναῖς ἀντιτάσσονται) gegenübergestellt. γ) Geradezu scheinen ψυχή und πνεῦμα mit einander verwechselt zu werden Luc. 1, 46. (vergl. *epist. ad Diogn. c.* 6.) δ) Dieselben Thätigkeiten, Gemüthsbewegungen und Zustände werden bald in das πνεῦμα, bald in die ψυχή verlegt, mit welchen beiden auch noch die καρδία abwechselt. In das πνεῦμα z. B. Mc. 2, 8. 8, 12. Luc. 1, 47. Joh. 11, 33. 13, 21. Apost. 17, 16. 19, 21. Röm. 1, 9. Gal. 5, 25. 1 Cor. 16, 18. 2 Cor. 2, 12. 7, 13. 12, 18. Philem. 25.; in die ψυχή: Matth. 26, 38. Mc. 14, 34. Luc. 1, 47. Joh. 12, 27. 3 Joh. 2.; in die καρδία: Matth. 11, 29. Luc. 1, 66. 2, 19. 51. 21, 14. Joh. 14, 1. 27. 16, 6. 22. Apost. 2, 16. 7, 54. 2 Cor. 6, 11. Phil. 1, 7. Man sagt ἀναπαύειν τὸ πνεῦμα z. B. 1 Cor. 16, 18. 2 Cor. 7, 13., aber ebenso ist Matth. 11, 29. auch die Rede von einer ἀνάπαυσις ταῖς ψυχαῖς, Apost. 14, 22. von ἐπιστηρίζειν τὰς ψυχάς, 15, 24. von ἀνασκευάζειν τὰς ψυχάς. ε) Man sagt τὴν ψυχὴν σῶσαι: Matth. 16, 25. Mc. 3, 4. 8, 35. Luc. 6, 9. 9, 24. 17, 33. Jak. 1, 21. 5, 20. ψυχὴν ἀποκτείνειν, ἀπολέσαι Matth. 10, 28. Mc. 3, 4. Luc. 6, 9. Matth. 10, 39. 16, 25. Mc. 8, 35. Luc. 6, 9. 9, 24. 17, 33. Joh. 12, 25.; ebenso aber auch τὸ πνεῦμα σῶσαι vergl. 1 Cor. 5, 5. und 1 Petr. 3, 18.: ζωοποιηθεὶς πνεύματι. 4, 6.: ζῶσι πνεύματι Gal. 5, 25.: εἰ ζῶμεν πνεύματι. ζ) Die abgeschiedenen Menschen werden bald ψυχαί[1] (Apost. 2, 27. 31. Offenb.

---

[1] *Hengstenberg* meint zwar, im N. wie im A. T. sei überall nur von *Geistern*, nicht von *Seelen* der Abgeschiedenen die Rede. Wo von diesen als im Mittelzustande befindlichen die Rede zu sein *scheine* (Offenb. 6, 9. 20, 4.), sei die Einführung der Seele eine rein dichterische, es seien nicht die Seelen im höheren Sinne gemeint, sondern nur die *animalischen*, die mit dem Körper untergehen, die *gemordeten* Seelen, die Seelen, von denen es im A. T. heisse, dass sie im *Blute* seien. Es hätte daher statt „Seelen" auch heissen können: „das Blut" oder „die Leichname." Die Seele sei zu sehr an den Körper ge-

6, 9. 20, 4. vergl. Weish. Sal. 3, 1.: *δικαίων δὲ ψυχαὶ ἐν χειρὶ θεοῦ.* V. 13.: *ἐν ἐπισκοπῇ ψυχῶν.* Josephus, ant. 6, 14. 2.: *γύναιον τὰς τῶν τεθνηκότων ψυχὰς*

---

bunden, als dass sie ohne ihn existiren, ein rein unkörperliches Dasein führen könnte. Vergl. s. Comment. zur Offenb. Joh. I. S. 347. II. 1. S. 359 f. und Comment. zu d. Psalmen IV. 2. S. 323. Allein diese Behauptung ist sicher unrichtig. Wir bemerken gegen dieselbe Folgendes: 1) Von vorn herein sieht man keinen Grund ein, warum das N. T. nicht sollte von *Seelen* der Abgeschiedenen in einem ähnlichen Sinne, als von *Geistern* derselben, reden können, da die Seele im N. T. überhaupt nicht das blos animalische Lebensprincip ist, sondern in *vielen* Stellen der Sache nach geradezu dasselbe ist, als der *Geist*, vergl. Matth. 11, 29. 22, 37. 26, 38. Mc. 14, 34. Luc. 2, 35. Joh. 12, 27. 3 Joh. 2. Apost. 14, 22. 15, 24. Hebr. 6, 19. 12, 3. 1 Petr. 1, 22. 2, 11. 2 Petr. 2, 8. Offenb. 18, 14. Dass die Seele aber auch als bei dem leiblichen Tode *fortlebend* betrachtet wird, zeigt z. B. Matth. 10, 28. Wenn es hier heisst: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten, die *Seele* aber *nicht können* tödten, fürchtet euch vielmehr vor dem, der sowohl Seele als Leib verderben kann in der Hölle", so wird doch offenbar die Seele als das den leiblichen Tod Ueberdauernde angesehen, das mit dem Tode entweder in einen seligen oder in einen unseligen Zustand übergeht. Als bei den Gerechten ewig fortdauernd wird die *ψυχή* auch Joh. 12, 25. bezeichnet in den Worten: „Wer da hasset seine Seele in dieser Welt, wird zum ewigen Leben sie bewahren." Vergl. Matth. 10, 39: „Wer seine Seele (in dieser Welt) verloren hat um meinetwillen, der wird sie finden (in der zukünftigen Welt)." Luc. 17, 33: „Wer seine Seele verloren hat (in dieser Welt um meinetwillen), wird sie eben dadurch lebendig zeugen (für die zukünftige Welt)." Vergl. ausserdem noch Matth. 16, 26. Luc. 9, 56. Hebr. 10, 39. 13, 17. Jak. 1, 21. 5, 20. 1 Petr. 1, 9. 2, 25. 2) Gegen die Behauptung Hengstenbergs sprechen die Stellen Apost. 2, 27. 31., in denen ausdrücklich gesagt wird, die *Seele* Christi sei in den Hades hinabgegangen, aber in demselben nicht geblieben, vergl. Joh. 10, 17. 3) Nach dem bereits Gesagten wird es von vorn herein nicht mehr für unwahrscheinlich gehalten werden können, dass auch in den beiden Stellen Offenb. 6, 9. und 20, 4., wo ausdrücklich von den *Seelen der Märtyrer* die Rede ist, nicht die *animalischen*, sondern die Seelen im *höheren* Sinne gemeint seien. Auch spricht in der That nur für diese Ansicht der Zusammenhang. Betrachten wir zuerst die Stelle 6, 9., so geht, dass hier für „Seele" nicht „Blut" oder „Leichnam" stehen könnte, schon daraus hervor, dass V. 10. die Seelen fragen: „Wie lange rächst du nicht unser Blut?" Hiermit wird offenbar zu verstehen gegeben, dass die Seele selbst etwas von dem Blute Verschiedenes sei, denn wie könnte das Blut redend eingeführt werden „räche unser Blut!"; ferner, dass den Seelen nach V. 11. ein weisses Gewand gegeben und gesagt wird, sie müssten noch eine Zeitlang ruhen, bis auch ihre Mitknechte vollendet hätten. Hengstenberg meint zwar, die, welche da sprechen: „räche unser Blut!" und denen das weisse Ge-

ἐκκαλούμενον und ebendas.: *κελεύει τὴν Σαμουήλου ψυχὴν ἀναγαγεῖν.* vergl. *de bell. jud.* 6, 1. 5.), bald *πνεύματα* (Luc. 24, 37. 39. Apost. 23, 8. 9. Hebr.

---

wand gereicht werde, seien nicht die Seelen, sondern die Geschlachteten selbst. Allein wir können diess nur für einen sehr unnatürlichen Nothbehelf halten. Dass wirklich die *Seelen* schreien, dass den *Seelen* das weisse Gewand gereicht wird, geht schon daraus hervor, dass Johannes nach V. 9. von den Geschlachteten ja überhaupt nichts Anderes, als die Seelen sieht. Es versteht sich also von selbst, dass diese im Folgenden das Subjekt sind. Es kann diess um so weniger mit Recht einem Zweifel unterworfen sein, wenn, wie Hengstenberg selbst erkennt, 1 Mos. 4, 10. das Vorbild zu unsrer Stelle ist, da dort ja das *Blut* Abels es ist, welches um Rache schreit, das Blut *dort* aber offenbar der Seele *hier* correspondirt.

Nicht weniger klar spricht gegen Hengstenberg die Stelle Offenb. 20, 4. Dass hier unter den Seelen nicht die *animalischen*, die *gemordeten* Seelen verstanden sein können, geht aus folgenden Gründen hervor: a) Man würde, falls die animalischen Seelen gemeint wären, gar nicht begreifen, warum Johannes überhaupt erst von diesen hier gesprochen hätte, da ja die animalischen Seelen bei der Belebung, überhaupt bei Allem, was ihren ehemaligen Besitzern zu Theil wird, ganz unbetheiligt bleiben. Nicht die animalischen Seelen, sondern die Geister werden, wie Hengstenberg richtig erkennt, belebt und erhalten Antheil an der Herrschaft Christi. Warum würden denn nicht statt der (animalischen) Seelen hier die Geister genannt? Diese Schwierigkeit löst sich nur, wenn wir annehmen, dass sachlich hier die Seelen von den Geistern gar nicht verschieden seien. b) *Τὰς ψυχάς* kann hier gar nicht blos zu *τῶν πεπελεκισμένων,* sondern *muss* nothwendig auch zu *οἵτινες οὐ προσεκύνησαν κτλ.* gezogen werden. Es ist nicht zu übersetzen: „ich sah die Seelen der Hingerichteten und so viele nicht angebetet hatten", sondern: „der Hingerichteten und aller derjenigen, welche" u. s. w. Wollten wir *nur τῶν πεπελεκ.* von *τὰς ψυχάς* abhängig sein lassen, so würde ja von den *οἵτινες οὐ προσεκύνησαν* mit keinem Worte gesagt, dass Johannes sie zuerst *todt* und dann erst zum Leben erwachen gesehen habe. Ist aber auch *οἵτινες* abhängig von *τὰς ψυχάς*, so *kann* mit *ψυχή* gar nicht das ehemals im Blut befindliche, animalische Leben gemeint sein, da ja, wie Hengstenberg selbst erkennt, mit den *οἵτινες* gar nicht Märtyrer, gar nicht Blutzeugen, gemeint sind. c) Die Ansicht Hengstenbergs fällt ganz von selbst, sobald sich zeigen sollte, dass seine Ansicht vom tausendjährigen Reiche Christi sich nicht halten lässt. Lässt sich aus dem Zusammenhange der Apokalypse erweisen, dass hier nothwendig von einer eigentlichen Auferstehung die Rede sein *muss* (abgesehen von allen andern Gründen wird diess schon dadurch wahrscheinlich, dass sonst von einer eigentlichen Auferstehung der *Gerechten* in der ganzen Apokalypse ausdrücklich gar nicht die Rede sein würde, sondern nur von einer Auferstehung der *Gottlosen*), so folgt von selbst, dass hier nicht der Moment des leiblichen Todes der Hingerichteten ins Auge gefasst sein kann, sondern

12, 9. 23. 1 Petr. 3, 18. 19. 4, 6.) genannt. η) Der Tod wird bald als ein Aufgeben des πνεῦμα (Matth. 27, 50. Luc. 8, 55. 23, 46. Joh. 19, 30. Apost. 7, 59.) bald als ein Aufgeben (Joh. 10, 17. 12, 25.) oder Abscheiden (Apost. 20, 10. Matth. 10, 39.) der ψυχή bezeichnet; vergl. Apost. 2, 27. Offenb. 8, 9. 1 Mos. 35, 18.: ἐγένετο ἐν τῷ ἀφιέναι αὐτὴν τὴν ψυχὴν und 1 Kön. 17, 21.: ἐπιστραφήτω ἡ ψυχὴ τοῦ παιδίου τούτου. Von Jesus wird bald gesagt, seine ψυχή sei mit dem Tode in den Hades gegangen (Apost. 2, 27.), bald sein πνεῦμα (1 Petr. 3, 19.). θ) Gott wird sowohl ein πνεῦμα (Matth. 3, 16. 12, 28. Joh. 3, 34. Apost. 2, 17. 18. Röm. 8, 9. 11. 14. 1 Cor. 2, 10—14. 3, 16. 6, 11. 7, 40. 12, 3. 2 Cor. 3, 3. u. s. w.), als eine ψυχή (Matth. 12, 18. Hebr. 10, 38. Jes. 42, 1. Amos 6, 8.) zugeschrieben. ι) Wenn das N. T. die Einigkeit der Menschen unter einander, ihre innere Uebereinstimmung bezeichnen will, so sagt es: „sie sind Eine Seele" (μία ψυχή Apost. 4, 32. Phil. 1, 27.); in einem ähnlichen Sinne kommt aber auch die Redeweise „Ein Geist sein" vor, vergl. 1 Cor. 6, 17.: ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστι. Phil. 1, 27.: στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι.

b) ψυχή und σάρξ scheinen *promiscue* gebraucht, indem σαρκικός und ψυχικός als gleichbedeutend angewendet werden 1 Cor. 2, 14. vergl. mit 3, 1. 15, 44. vergl. mit V. 50. Jak. 3, 15.

c) σάρξ und σῶμα scheinen *promiscue* gebraucht, indem α) zwischen beiden Ausdrücken unmittelbar hinter einander abgewechselt wird z. B. Röm. 7, 24. 25. 8, 9. 10. 13. 1 Cor. 6, 16. 15, 38. ff. 2 Cor. 4, 10. 11. Eph. 5, 28. 29.; β) indem ebensowohl ἐν σαρκὶ εἶναι, περιπατεῖν (Röm. 7, 5. 8, 8. 9. 2 Cor. 10, 3. Gal. 2, 20. Phil. 1, 22. 24. 1 Petr. 4, 2.), als ἐν σώματι εἶναι (2 Cor. 5, 6. 12, 2. 3. Hebr. 12, 3.) gesagt wird; γ) wenn in den oben angeführten Stellen das πνεῦμα ebensowohl dem σῶμα als der σάρξ gegenübergestellt wird. Auffallend ist diess z. B. wenn wir 1 Cor. 5, 3.: ἐγὼ μὲν ὡς ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι vergleichen mit Col. 2, 5.: εἰ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι.; δ) wenn Joh. 6, 63. die σάρξ Christi (vergl. V. 51 ff.) und ebenso 1 Cor. 15, 45. das σῶμα Christi ein πνεῦμα ζωοποιοῦν genannt wird; ε) wenn Christus sowohl von seiner σάρξ (Joh. 6, 53 ff.), als von seinem σῶμα (Matth. 26, 26. Mc. 14, 22. Luc. 22, 19. 1 Cor. 11, 24.) sagt, er reiche es der Menschheit dar zum Genusse; ζ) wenn Eph. 5, 28 ff. die Kirche sowohl σῶμα als σάρξ Christi genannt wird; η) wenn 1 Cor. 6, 16. der Ausdruck ἓν σῶμα εἶναι in ganz demselben Sinne vorkommt, in welchem sonst εἶναι

---

der zukünftige Moment, in welchem nach der Wiedererscheinung Christi auf Erden die in Christo Entschlafenen mit Leibern bekleidet durch ihn wieder werden in die Sichtbarkeit gerufen werden. Wir behalten uns jedoch vor, eine gründliche Widerlegung der Hengstenbergschen Ansicht vom tausendjährigen Reiche erst an einem späteren Orte zu geben.

εἰς σάρκα μίαν gebraucht wird (vergl. Matth. 19, 5. Mc. 10, 8. 1 Cor. 6, 16. Eph. 5, 31.); ϑ) wenn sowohl σῶμα (Matth. 26, 26. 28. Mc. 14, 22. 24. Luc. 22, 19. 20. 1 Cor. 11, 24. 25.) als σάρξ (Matth. 16, 17. Joh. 1, 13. 6, 53ff. 1 Cor. 15, 50. Gal. 1, 16. Eph. 6, 12. Hebr. 2, 14.) mit αἷμα zusammengestellt wird; ι) wenn nicht nur die σάρξ (Matth. 26, 41. Joh. 6, 63. Röm. 8, 7. 17. Gal. 5, 16 f. 19—21. 1 Cor. 15, 50.), sondern auch das σῶμα (Röm. 6, 6. 7, 24. 8, 10. 13.) als dem göttlichen Willen im Menschen widerstrebend und daher dem Tode verfallen bezeichnet wird.

Dagegen kann es nicht zweifelhaft sein, dass in einer andern Reihe von Stellen zwischen jenen Ausdrücken ein bestimmter Unterschied gemacht werde, woraus hervorgeht, dass die neutestamentlichen Schriftsteller, wenn sie zwischen jenen Ausdrücken abwechseln, nur scheinbar willkührlich verfahren, dass sie in Wirklichkeit durch das Bewusstsein der Verschiedenheit des jenen Ausdrücken zu Grunde liegenden Begriffs geleitet werden. Zum Beweise diene Folgendes:

a) Ein Unterschied zwischen πνεῦμα und ψυχή wird gemacht, indem α) diese beiden Ausdrücke bisweilen geradezu einander gegenüber oder neben einander gestellt werden. So Matth. 12, 18. Apost. 20, 22. 24. 1 Thess. 5, 23. Phil. 1, 27. Hebr. 4, 12. 1 Cor. 15, 44. 45. 2, 14. 15. (Jak. 3, 15.) Jud. 19. vergl. B. Henoch 9, 3., wo es von den getödteten Menschen heisst: τὰ πνεύματα καὶ αἱ ψυχαὶ τῶν ἀνθρώπων στενάζουσιν und V. 10.: ἰδοὺ τὰ πνεύματα τῶν ψυχῶν τῶν ἀποθανόντων ἀνθρώπων ἐντυγχάνουσιν. — LXX. zu Hiob 7, 15.: ἀπαλλάξεις ἀπὸ πνεύματός μου τὴν ψυχήν μου, ἀπὸ δὲ θανάτου τὰ ὀστᾶ μου. — *Josephi arch.* I. 1. 2.: ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς λαβών, καὶ πνεῦμα ἐνῆκεν αὐτῷ καὶ ψυχήν. III, 11. 2: ψυχὴν αὐτὸ καὶ πνεῦμα νομίζων. — Weish. Sal. 15, 11.: ἠγνόησε τὸν πλάσαντα αὐτόν, καὶ τὸν ἐμπνεύσαντα αὐτῷ ψυχὴν ἐνεργοῦσαν, καὶ ἐμφυσήσαντα πνεῦμα ζωτικόν. 16, 14.: ἄνθρωπος ἀποκτέννει μὲν τῇ κακίᾳ αὐτοῦ, ἐξελθὸν δὲ πνεῦμα οὐκ ἀναστρέφει οὐδὲ ἀναλύει ψυχὴν παραληφθεῖσαν.; β) indem von Gott wohl gesagt wird, er gebe sein πνεῦμα den Menschen (z. B. 1 Cor. 2, 12. Röm. 8, 14. Gal. 4, 6.), niemals aber: er gebe seine ψυχή.; γ) indem die Engel wohl πνεύματα, niemals aber ψυχαί,[1] dagegen die lebenden Menschen wohl schlechtweg ψυχαί (Apost. 2, 41. 43. 3, 23. 7, 14. 27, 37. Röm. 13, 1. 1 Petr. 3, 20. 2 Petr. 2, 14. Offenb. 16, 3. vergl. Mc. 3, 4. Luc. 6, 9.), niemals aber πνεύματα genannt werden; δ) indem das einen Einzelnen oder eine Gemeinschaft beherrschende Princip wohl häufig durch πνεῦμα bezeichnet wird (z. B. 1 Cor. 2, 12: τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου; Eph. 2, 2., wo das das Dämonenreich beherrschende geistige Princip als dasselbe bezeichnet wird, welches jetzt die Ungläubigen beseelt; Röm. 11, 8.: πνεῦμα κατανύξεως; 1 Cor. 4, 21.: πνεῦμα πραότητος; 2 Tim. 1, 7.: πνεῦμα δειλίας; 2 Cor. 4, 13.: πνεῦμα τῆς πί-

[1] Doch vergl. *Philo, de gigant.*: ἄγγελοι, οὓς οἱ φιλόσοφοι δαίμονας καλοῦσι, ψυχαί εἰσι κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι.

στεως; Röm. 8, 15.: πνεῦμα δουλείας, πνεῦμα υἱοθεσίας), niemals aber durch ψυχή; ε) indem wohl die Redeweise τὴν ψυχὴν ζητεῖν, εὑρεῖν, τιθέναι vorkommt (z. B. Matth. 2, 20. 10, 39. 16, 25 f. Mc. 8, 35 f. Joh. 10, 11. 15. 17. 13, 37. Apost. 15, 26.), nicht aber auch τὸ πνεῦμα ζητεῖν, τιθέναι u. s. w. ζ) indem das N. T. wohl sagt: „etwas thun ἐκ ψυχῆς (z. B. Eph. 6, 6. Col. 3, 23.), ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς Mc. 12, 30. 33. Luc. 10, 27.), ἐν ὅλῃ ψυχῇ (Matth. 22, 37.)", nicht aber auch ἐκ πνεύματος oder ἐξ ὅλου τοῦ πνεύματος; η) indem es wohl sagt: λατρεύειν ἐν τῷ πνεύματι (Röm. 1, 9.), προςκυνεῖν ἐν πνεύματι (Joh. 4, 24.), προςεύχεσθαι ἐν πνεύματι (Eph. 6, 18.), nicht aber λατρεύειν κτλ. ἐν ψυχῇ, ebenso wie statt οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι (Matth. 5, 3.) nicht οἱ πτωχοὶ τῇ ψυχῇ, statt περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα (Gal. 5, 16. Röm. 8, 4.) nicht περιπατεῖν κατὰ ψυχὴν gesetzt werden könnte; ϑ) indem an mehreren Stellen der νοῦς einen Gegensatz wohl zu πνεῦμα bildet (1 Cor. 14, 14. 15.), niemals aber auch zu ψυχῇ.

b) σάρξ und ψυχή werden einander entgegengestellt, so dass ψυχή als das höhere, geistige Princip im Menschen betrachtet wird: 1 Petr. 2, 11. ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς. vergl. Apost. 2, 31. *epist. ad Diogn. c.* 6. *Clem. R. II. c.* 49.

c) σάρξ und σῶμα werden von einander unterschieden, indem α) die Kirche wohl ἓν σῶμα (z. B. Röm. 12, 5. Eph. 4, 4.), niemals aber μία σάρξ genannt wird; β) indem wohl von der σάρξ gesagt wird, sie sei nichts nütze (ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδὲν Joh. 6, 63.), sie könne das Reich Gottes nicht ererben (1 Cor. 15, 50.), nicht aber auch von den σώματα, von denen es vielmehr Röm. 8, 11. Phil. 3, 21. u. ö. heisst, dass sie einst werden auferweckt werden; γ) indem das N. T. wohl sagt: κατὰ σάρκα περιπατεῖν (Röm. 8, 4. 2 Cor. 10, 2.), nicht aber auch: κατὰ σῶμα περιπ.; δ) indem die Gesammtheit der in der Sinnlichkeit lebenden Menschen wohl durch den Ausdruck πᾶσα σάρξ (Matth. 24, 22. Mc. 13, 20. Luc. 3, 6. Joh. 17, 2. Apost. 2, 17. Röm. 3, 20. 1 Cor. 1, 29. Gal. 2, 16. 1 Petr. 1, 24.), nicht aber auch durch πᾶν τὸ σῶμα oder πάντα τὰ σώματα bezeichnet wird.

§. 151.

Welcher Unterschied zwischen den Ausdrücken πνεῦμα und ψυχή, zwischen σάρξ und σῶμα im N. T. gemacht werde, kann nur dann richtig erkannt werden, wenn man den jedem dieser Ausdrücke zu Grunde liegenden Begriff einzeln für sich hinreichend kennen gelernt hat. Wir wollen daher hier zunächst den Ausdruck ψυχή nach seinen einzelnen im N. T. vorkommenden Bedeutungen betrachten, sodann den Ausdruck πνεῦμα, um hierauf eine Vergleichung zwischen beiden

anzustellen, worauf wir in gleicher Weise auch das Verhältniss von σάρξ und σῶμα untersuchen werden.

a) Der Begriff der ψυχή.

§. 152.

Durch den Ausdruck ψυχή wird im N. T. bezeichnet:

1) *jedes athmende, lebendige Individuum, jedes Individuum, welches und insofern es Leben beweist, ein lebendiges Wesen.* So wird der Ausdruck gebraucht zur Bezeichnung von *Thieren*, insofern sie lebendige Wesen sind Offenb. 16, 3.: πᾶσα ψυχὴ ζωῆς vergl. 1 Mos. 1, 24. 3 Mos. 11, 10.; zur Bezeichnung von *Menschen* 1 Cor. 15, 45.: ψυχὴ ζῶσα vergl. 1 Mos. 2, 7. Apost. 3, 23.: πᾶσα ψυχή, ferner Apost. 2, 41. 7, 14. 27, 37. 1 Petr. 3, 20. (vergl. 1 Mos. 17, 14. 46, 15. 18. 2 Mos. 1, 5. 3 Mos. 4, 2. 27. 4 Mos. 19, 13.); zur Bezeichnung von *Engeln* zwar nicht im N. T., aber doch bei *Philo, de gigant.*, woselbst sich die Worte finden: ἄγγελοι, οὓς οἱ φιλόσοφοι δαίμονας καλοῦσι, ψυχαί εἰσι κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι.;

2) *das Lebenscentrum.* Jedes lebendige Individuum hat einen Lebensmittelpunkt, eine innere Werkstätte, in welcher das Leben gleichsam seinen Quell- und Sammelpunkt hat, von wo aus es sich über den ganzen Organismus ergiesst, und wohin es sich wieder zurückzieht. So hat nicht jede Verletzung eines Individuums darum auch nothwendig ein Aufhören seines Lebens zur Folge, sondern nur dann, wenn die innere Werkstätte des Lebens selbst mit berührt worden. Insofern nun das Lebenscentrum das eigentlich und wahrhaftig Lebendige in jedem Individuum ist, wird der Name ψυχή auch speciell auf dieses übertragen. So Apost. 20, 10.: ἡ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστιν. Offenb. 8, 9.: τῶν κτισμάτων — τὰ ἔχοντα ψυχάς. Luc. 12, 19. 20. 21, 19. (vergl. 1 Mos. 1, 20. 30. 35, 18. 1 Kön. 17, 21. Weish. 15, 8.). Hieraus erklärt sich, dass in einer Reihe von Stellen ψυχή geradezu mit *Leben* übersetzt werden kann. So in den Redensarten ζητεῖν τὴν ψυχήν τινος (Matth. 2, 20. Röm. 11, 3.), μεριμνᾶν τῇ ψυχῇ (Matth. 6, 25. Luc. 12, 22.), δοῦναι τὴν ψ. (Matth. 20, 28. Mc. 10, 45.), παραδιδόναι τὴν ψ. (Apost. 15, 26.), σῶσαι τὴν ψ. ἢ ἀποκτεῖναι

(Mc. 3, 4. Luc. 6, 9.), *μισεῖν τὴν ψ. αὐτοῦ* (Luc. 14, 26. Joh. 12, 25.), *τιθέναι τὴν ψ.* (Joh. 10, 11. 15. 17. 13, 37. 38. 15, 13. 1 Joh. 3, 16.), *κτᾶσθαι τὴν ψ.* (Luc. 20, 19.), *παραβολεύεσθαι τῇ ψ.* (Phil. 2, 30. 1 Thess. 2, 8.); vergl. Matth. 6, 25. 10, 39. 16, 25. Mc. 8, 35. Luc. 9, 24. 12, 22 f. 17, 33. Joh. 12, 25. Apost. 20, 24. 27, 10. Röm. 16, 4. Offenb. 12, 11.

3) Jnsofern in diesem Lebenscentrum das Jch, die Persönlichkeit des Menschen ihren Sitz hat, wird ψυχή bisweilen auch zur Bezeichnung dieser *Persönlichkeit* gebraucht, die ψυχή als *Sitz der Empfindungen und Gefühle, als Ausgangspunkt der Willensregungen und Beschlüsse* betrachtet. So Matth. 26, 38.: *περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου*, vergl. Mc. 14, 34. Joh. 12, 27.: *νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται.*; Luc. 1, 46.: *μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν κύριον*, 12, 19.: *καὶ ἐρῶ τῇ ψυχῇ μου· ψυχή, ἔχεις πολλὰ ἀγαθά.* Röm. 2, 9.: *θλῖψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψ. ἀνθρώπου.* 3 Joh. 2.: *εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχή.* Joh. 10, 24.: *ἕως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις* = wie lange regst du auf, hältst du in Spannung unsre Seele. Luc. 2, 35.: *καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία.* Matth. 11, 29.: *εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.* Apost. 14, 2.: *ἐκάκωσαν τὰς ψυχὰς τῶν ἐθνῶν κατὰ τῶν ἀδελφῶν.* V. 22.: *ἐπιστηρίζοντας τὰς ψυχὰς τῶν μαθητῶν* vergl. 15, 24. Hebr. 6, 19. 12, 3. 1 Petr. 1, 22. 2 Petr. 2, 8. Hierher gehören auch die Redensarten *ἐκ ψυχῆς* (Col. 3, 23.), *ἐν ὅλῃ ψυχῇ* (Matth. 22, 37.), *ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς* (Mc. 12, 30. 33. Luc. 10, 27.), *μία ψυχή* (Apost. 4, 32. Phil. 1, 27.) vergl. Phil. 2, 2.: *σύμψυχοι.* In diesem Sinne wird auch von einer ψυχή *Gottes* gesprochen, so Matth. 12, 18.: *ἰδοὺ ὁ παῖς μου — εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου.* Hebr. 10, 38.: *οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ.* vergl. Jes. 42, 1. Amos 6, 8.

4) Insofern das Ich, die Persönlichkeit, das allein Fortlebende, das den leiblichen Tod Ueberdauernde, des Menschen ist, wird mit ψυχή *die unsterbliche Seite des Menschen als solche im Gegensatz zur sterblichen* bezeichnet. So Matth. 10, 28.: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten, die Seele aber nicht können tödten u. s. w.“ Luc. 9, 56.: Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, die Seelen der Menschen zu verderben, sondern zu retten.“ Hebr. 10, 39.: *εἰς*

περιποίησιν ψυχῆς. 13, 17.: *αὐτοὶ ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν.* Jak. 1, 21.: *σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν.* 5, 20.: *σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου.* 1 Petr. 1, 9.: *σωτηρίαν ψυχῶν.* 2, 25.: *ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν.* 2, 11.: *ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς.* vergl. *Joseph. d. bell. jud.* 3, 8. 5.: *καθάπερ τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἀλλότριον. epist. ad Diogn. c.* 6.: *οἰκεῖ μὲν ἐν τῷ σώματι ψυχή, οὐκ ἔστι δὲ ἐκ τοῦ σώματος — ἀόρατος ἡ ψυχὴ ἐν ὁρατῷ φρουρεῖται τῷ σώματι — μισεῖ τὴν ψυχὴν ἡ σὰρξ καὶ πολεμεῖ — ἐγκέκλεισται μὲν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, συνέχει δὲ αὐτὴ τὸ σῶμα — ἀθάνατος ἡ ψυχὴ ἐν θνητῷ σκηνώματι κατοικεῖ. κτλ.*

5) Endlich werden *die Verstorbenen als solche*, insofern sie ausschliesslich *ψυχαί* d. h. der Leiber entkleidet sind, nur das Ich, die Persönlichkeit ihr Wesen bildet ohne einen entsprechenden Naturorganismus, geradezu mit dem Ausdruck *ψυχαί* bezeichnet: Offenb. 6, 9. 20, 4. vergl. Apost. 2, 27. 31. Weish. Sal. 3, 1. 13. Josephi ant. 6, 14. 2.

b) Der Begriff des *πνεῦμα*.

§. 153.

Durch den Ausdruck *πνεῦμα* wird im N. T. bezeichnet:

ursprünglich gemäss seiner Abstammung von *πνέω*: *die wehende Luft, der Hauch, der Odem.* So 2 Thess. 2, 8.: *ἀναλώσει τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ.* Jak. 2, 26.: *τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρόν ἐστιν.* vergl. Weish. Sal. 5, 23.: „Hauch der Allmacht wird ihnen widerstehen“ vergl. 11, 20. Jes. 11, 4. Hiob 15, 30. — *Der Wind:* Joh. 3, 8. Hebr. 1, 7. vergl. 1 Mos. 8, 1. Hiob 1, 19.

Der Hauch, der Wind kann nun aber nach zwei Seiten betrachtet werden, *einmal* als *bewegend* (so z. B. 1 Mos. 8, 1. Hebr. 1, 7. 2 Thess. 2, 8.) *andererseits* als etwas *Unsichtbares* und relativ *Immaterielles* (so z. B. Joh. 3, 8. vergl. Hiob 15, 2.: wo ein windiges Wissen = ein nichtiges, Jes. 41, 29.: wo *πνεῦμα* = Leere). Gemäss diesen beiden Seiten wird dann mit *πνεῦμα*, indem der Begriff des physischen Hauches fallen gelassen wird, nicht selten bald der Begriff eines *Principes der Bewegung und Erregung*, bald der Begriff *einer unsicht-*

baren, immateriellen (auch wohl bisweilen nichtigen) *Wesenheit* ausschliesslich verbunden.

1) Πνεῦμα erscheint als *Princip der Bewegung, Erregung, des Lebens* z. B. Joh. 6, 63.: „der Geist ist das Lebendigmachende.“ Nach Offenb. 11, 11. geht Geist des Lebens von Gott aus und erweckt die beiden getödteten Zeugen, vergl. Röm. 8, 2.: πνεῦμα τῆς ζωῆς. 2 Cor. 3, 6.: τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ. Luc. 8, 55.: καὶ ἐπέστρεψε τὸ πνεῦμα αὐτῆς καὶ ἀνέστη παραχρῆμα. Offenb. 13, 15.: καὶ ἐδόθη αὐτῷ δοῦναι πνεῦμα τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου. vergl. auch Hiob 33, 4.: „Gottes Geist hat mich erschaffen und der Einhauch des Allmächtigen belebt mich.“ 2 Mcc. 7, 23.: τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν ἀποδώσει μετ' ἐλέους, vergl. Koh. 12, 7. Hiob 27, 3. In demselben Sinne wird von Jesus gesagt: er gebe seinen Geist in die Hände des Vaters Luc. 23, 46. Joh. 19, 30. Matth. 27, 50. oder: er nehme den Geist des Menschen auf: Apost. 7, 59. Auch gehören hierher die Ausdrücke πνεῦμα τῆς ἀληθείας (Joh. 14, 17. 15, 26. 16, 13. 1 Joh. 4, 6.), πν. δειλίας, δυνάμεως, ἀγάπης, σωφρονισμοῦ (2 Tim. 1, 7.), τῆς πίστεως (2 Cor. 4, 13.), τῆς προφητείας (Offenb. 19, 10.), σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως (Eph. 1, 17.), τῆς χάριτος (Hebr. 10, 29.), υἱοθεσίας (Röm. 8, 15.), τῆς πλάνης (1 Joh. 4, 6.), τῆς ἀσθενείας (Luc. 13, 11.), δουλείας (Röm. 8, 15.), κατανύξεως (Röm. 11, 8.), womit nicht bezeichnet werden soll ein wahrhaftiger, feiger, kräftiger u. s. w. Geist, sondern ein Geist, welcher die Erkenntniss der Wahrheit, welcher Feigheit, Kraft u. s. w. *wirkt* oder: *Princip* der Wahrheit, Kraft u. s. w.

2) Ebenso oft knüpft sich an πνεῦμα der Begriff bald einer *nichtigen*, bald einer *unsichtbaren, immateriellen* Wesenheit:

A) der Begriff einer *nichtigen* Wesenheit z. B. Luc. 24, 37. 39.;

B) in viel öfteren Fällen der Begriff einer *unsichtbaren, immateriellen* Wesenheit gegenüber einer materiellen, körperlichen, greifbaren. In diesem Sinne wird

a) das *göttliche* Wesen selbst Joh. 4, 24. als πνεῦμα bezeichnet. Ebenso wird der Sohn Gottes in seinem vormenschlichen Zustande als πνεῦμα gedacht: vergl. 1 Petr. 1, 11.:

ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον κτλ. Hebr. 9, 14.: *ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προςήνεγκεν.* Dieselbe Anschauung setzen die Worte Joh. 1, 14.: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* voraus, welche nichts Anderes sagen wollen, als: der Sohn Gottes sei aus dem Zustande reiner Geistigkeit und Immaterialität in den Zustand der Materialität, der Sinnlichkeit eingetreten, vergl. Clem. Rom. 2 Cor. 9.: *ὡς Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σὰρξ καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν.* Nicht minder wird der heilige von Gott ausgehende Geist in diesem Sinne als *πνεῦμα* bezeichnet, und zwar bald als *πνεῦμα κυρίου* oder *θεοῦ* (Matth. 3, 16. 10, 20. 12, 18. 28. Luc. 4, 18. Apost. 2, 17 ff. 5, 9. 8, 39. Röm. 8, 9. 11. 14. 1 Cor. 2, 10. 12. u. s. w.), bald als *πνεῦμα ἅγιον* (z. B. Matth. 1, 18. 20. 3, 11. 12, 32. 28, 19. u. s. w.) oder *τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ* (Apost. 16, 7.), *Χριστοῦ* (Röm. 8, 9.), *Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Phil. 1, 19. 2 Tim. 4, 22. 1 Petr. 1, 11.).

b) In demselben Sinne heissen *die Engel πνεύματα*, nämlich: insofern sie *immaterielle* Wesen sind (Hebr. 1, 14.), und die *Dämonen* als wenigstens relativ immaterieller Natur (Matth. 8, 16. 12, 45. Mc. 9, 17. 20. 25. Luc. 4, 33. 9, 39. 10, 20. 11, 26. 13, 11. Eph. 2, 2. Offenb. 16, 13. 14.).

c) Ferner heisst in diesem Sinne *πνεῦμα*: *die Eine Seite der menschlichen Natur*, nämlich die unsichtbare, immaterielle gegenüber der sichtbaren, materiellen, und zwar bald im Gegensatz zu *σάρξ* oder *σῶμα*, bald im Gegensatz zu *ψυχή*. *α*) Wird *πνεῦμα* als Theil der menschlichen Natur in Gegensatz gestellt zu *σάρξ* oder *σῶμα*, so ist es der Sache nach identisch mit *ψυχή*, insofern diese den Gegensatz von *σῶμα* bildet. So Luc. 1, 80. 2, 40: *τὸ δὲ παιδίον ηὔξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι*, wo *ηὔξανε* sich auf die Entwickelung der materiellen, körperlichen, *ἐκραταιοῦτο πνεύματι* auf die der immateriellen Seite der Natur bezieht; ferner Matth. 26, 41. Mc. 14, 38. Röm. 1, 3. 4. 8, 4. 5. 6. 9. 10. 13. Gal. 5, 17. 6, 8. 1 Cor. 5, 3. 5. 7, 34. 2 Cor. 7, 1. 13. Col. 2, 5. Apost. 19, 21. 1 Petr. 3, 18. 4, 6. In demselben Sinne steht *πνεῦμα* auch 1 Cor. 2, 11. 2 Cor. 2, 12. Gal. 6, 18. Philem. 25. *β*) Dagegen wird in einer Reihe von Stellen, wenn auf die Unvollen-

detheit des Menschen und auf seine Sündigkeit Rücksicht genommen wird, und darauf, dass um dieser Unvollendetheit und um dieser Sündigkeit willen auch die ψυχή desselben von der Materie nicht frei ist, das πνεῦμα auch der ψυχή gegenübergestellt oder wenigstens als von ihr verschieden vorausgesetzt. In allen diesen Stellen ist πνεῦμα der im Innersten der ψυχή verborgene, immaterielle Kern derselben, welcher sonst auch *der innere Mensch* (ὁ ἔσω ἄνθρωπος Röm. 7, 22. Eph. 3, 16., ὁ ἔσωθεν ἄνθρωπος 2 Cor. 4, 16., ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος 1 Petr. 3, 4.) genannt wird, und, wie später gezeigt werden wird, hauptsächlich in der συνείδησις, dem innersten seelischen Organe des Menschen, seinen Sitz hat. So z. B. 1 Thess. 5, 23., wo unter dem neben σῶμα und ψυχή genannten πνεῦμα nicht etwa ein dritter dem σῶμα und der ψυχή coordinirter Theil der menschlichen Natur gemeint ist, sondern das im Innersten der ψυχή verborgene, wirklich geistige Element dieser, welches eben weil es wirklich geistiger, immaterieller Natur ist, von der ψυχή, welche sarkischen Charakter hat und dem alten Menschen angehört, unterschieden wird, obwohl es ein wesentliches Element dieser bildet. In demselben Sinne steht πνεῦμα Luc. 1, 46. 47., wo es nicht, wie man gewöhnlich annimmt, mit ψυχή synonym steht, sondern einen Theil dieser bezeichnet: zuerst wird das Allgemeine genannt, dann das Besondere, zuerst die Seele als persönliche Seite des Menschen überhaupt, dann das innerste Organ der Seele. In demselben Sinne steht πνεῦμα Röm. 1, 9: ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου, Joh. 4, 24: προςκυνεῖν ἐν πνεύματι, Eph. 6, 18: προςεύχεσθαι ἐν πνεύματι, Matth. 5, 3: οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι d. h. die Armen nach dem Innersten ihrer Seele, nach ihrem eigenen Bewusstsein, die sich selbst arm fühlen; Mc. 2, 8: ἐπιγνοὺς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι αὐτοῦ, Röm. 8, 16: συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, V. 27: ὁ ἐρευνῶν τὰς καρδίας οἶδε, τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, 2, 29.: περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι, Apost. 20, 22.: δεδεμένος πνεύματι d. h. nicht etwa: gebunden d. i. gezogen, getrieben durch den heiligen Geist (Calvin, Beza), auch nicht: gebunden *an* den Geist (Meyer), noch: gebunden, gedrungen *am* Geiste (Rosen-

müller, Künöl, de Wette), noch: gebunden im Geiste = mich schon im Voraus gefesselt sehend (Grotius, Bengel), vielmehr enthalten die Worte *τὰ* — *εἰδώς* die Erklärung. Das Gebunden sein besteht eben im Nichtwissen der Zukunft. „Ich bin gebunden im Geiste“ heisst nichts Anderes, als: „meinem inneren Bewusstsein ist der Blick in die Zukunft verschlossen.“ Ferner gehört hierher: Eph. 4, 23.: *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν*, Joh. 11, 33.: *ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι*, vergl. V. 38. Mc. 8, 12.: *ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ*, Luc. 10, 21.: *ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι*, Apost. 17, 16.: *παρωξύνετο τὸ πν. αὐτοῦ ἐν αὐτῷ*. Der Unterschied zwischen dem sogenannten *γλώσσαις λαλεῖν* und dem *προφητεύειν* im apostolischen Zeitalter beruhte wesentlich darauf, dass entweder *nur* das im Innersten der Seele verborgene *πνεῦμα* vom göttlichen Geiste in ausserordentlicher Weise ergriffen worden war, oder die *ganze* Seele und daher auch zugleich der *νοῦς*, in welchem letzteren Falle der Mensch befähigt war, das im *πνεῦμα* Erschaute auch gedankenmässig zu verarbeiten, in Begriffe umzusetzen, und durch die Rede in allgemein fasslicher Form mitzutheilen, was im erstern Falle nicht möglich war. Das *γλώσσαις λαλεῖν* bezeichnet daher Paulus auch geradezu als ein *προςεύχεσθαι πνεύματι* im Gegensatz zum *προφητεύειν*, das er ein *προςεύχεσθαι νοΐ* nennt (vergl. 1 Cor. 14, 14. 15: *ἐὰν προςεύχωμαι γλώσσῃ, τὸ πνεῦμα μου προςεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστι. τί οὖν ἐστι; προςεύξομαι τῷ πνεύματι, προςεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοΐ* vergl. V. 2.). Das Letztere konnte allgemein verstanden werden, das Erstere nur von einigen Wenigen, die die besondere Gabe der Deutung besassen (vergl. 14, 2. 9. 11. 16. 23.); das Letztere diente zur Erbauung der Gemeinde, das Erstere nur zur Erbauung des Redenden selbst (14, 4.). Dem entsprechend heisst *πνευματικός* 1 Cor. 14, 37. einer, dessen *πνεῦμα* ausschliesslich im Gegensatz zu den übrigen Organen der *ψυχή*, namentlich zum *νοῦς*, vom göttlichen Geiste ergriffen worden ist, und *im Geiste sein* (*γενέσθαι ἐν πνεύματι* Offenb. 1, 10. 4, 2. 17, 3.) oder *im Geiste etwas thun oder reden* (Matth. 22, 43. Luc. 2, 27. 4, 1. Eph. 3, 5. Offenb. 21, 10.) heisst: in einem Zustande sich befinden, bei welchem ausschliesslich das

πνεῦμα in ausserordentlicher und übernatürlicher Weise vom göttlichen πνεῦμα gewaltsam ergriffen ist, oder in Folge dessen handeln oder reden. In allen den angeführten Stellen ist also πνεῦμα das innerste Organ, der im tiefsten Innern des Menschen verborgene geistige Kern der ψυχή, dasjenige Organ der Seele, welches vorzugsweise für das Höhere, Göttliche, empfänglich, den heiligen Geist in sich aufzunehmen fähig ist. Verschliesst sich die Seele dem Göttlichen und überlässt sich nur dem Irdischen, so wird sie selbst je mehr und mehr irdisch und sinnlich, der pneumatische, immaterielle Charakter derselben schwindet, sie verliert ihr πνεῦμα, wird zu einer blossen ψυχή und der Mensch wird zu einem ψυχικὸς πνεῦμα μὴ ἔχων (Jud. 19.). In diesem Sinne wird ψυχικός dem πνευματικός entgegengestellt 1 Cor. 2, 14. 15. (vergl. Jak. 3, 15.), aus welcher Stelle zugleich hervorgeht, dass jeder Mensch in seinem natürlichen, sündigen Zustande als ψυχικός angesehen wird, während nur der Christ den Namen eines πνευματικός verdient (vergl. Röm. 8, 9. Gal. 6, 1. Joh. 3, 6.). In demselben Sinne wird 1 Cor. 15, 44. zwischen σῶμα ψυχικόν und σῶμα πνευματικόν unterschieden, wo unter σῶμα ψυχικόν offenbar ein solcher Leib verstanden wird, welcher den Charakter der ψυχή, inwiefern diese keinen pneumatischen Charakter hat, an sich trägt, σῶμα πνευματικόν dagegen ein Leib, welchem der Charakter des πνεῦμα im Unterschiede von der ψυχή eigen ist d. h. ein rein übersinnlicher, unsichtbarer, immaterieller Leib.

d) Ferner werden auch die *vollendeten Menschen als solche* πνεύματα genannt, insofern ihre Natur eine durchaus übersinnliche, immaterielle ist. So Christus 1 Cor. 15, 45: ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα, vergl. 2 Cor. 3, 17: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν.[1] Dass auch die übrigen Menschen, sobald sie

[1] Wenn dagegen Luc. 24, 39. Christus nach seiner Auferstehung seinen Jüngern gegenüber leugnet ein πνεῦμα zu sein, so wird hier πνεῦμα in einem andern Sinne genommen, entweder in der *sub A.* angeführten Bedeutung = etwas *Nichtiges*, *Leeres*, ein *Gespenst*, oder in der unten unter *C.* anzuführenden: *ein im Hades lebender Verstorbener*, welcher kein σῶμα hat. Den Jüngern war in der damaligen Zeit der Begriff eines σῶμα πνευματικόν noch

zur Vollendung gelangt sind, in gleichem Sinne als πνεύματα gedacht werden, wird deutlich 1 Cor. 15, 44. 49. Phil. 3, 21. 2 Cor. 5, 1. (vielleicht auch Hebr. 12, 23.) zu erkennen gegeben.

e) Endlich heissen in diesem Sinne auch *die Verstorbenen als solche* πνεύματα Apost. 23, 8. 9. Hebr. 12, 23. (?) 1 Petr. 3, 19. vergl. Luc. 24, 36. 39., weil auch sie in einem wenigstens relativ immateriellen Zustande sich befinden.

Nach dieser Entwicklung der Bedeutungen von ψυχή und πνεῦμα können wir nun *das Verhältniss dieser beiden Ausdrücke zu einander* bestimmen:

C. Verhältniss des πνεῦμα und der ψυχή zu einander.

§. 154.

1) Vergleichen wir die *erste* Bedeutung von ψυχή mit πνεῦμα *sub* 1., so ergibt sich: πνεῦμα ist das *Princip alles Lebens*, wo und in welcher Form dieses existiren mag, ψυχή das durch das πνεῦμα begründete *Einzelleben* oder die concrete Gestalt, unter der jedes Mal das πνεῦμα existirt, vorausgesetzt, dass das durch das πνεῦμα bewirkte Leben ein Sonderleben, ein Eigenleben ist, πνεῦμα ist *Lebenskraft*, ψυχή *das lebendige Wesen selbst;* πνεῦμα ist der *Hauch, sofern er Leben schafft und erhält*, ψυχή ist *das Einzelleben, sofern es durch seinen Hauch Leben beweist.*[1]

---

fremd. Mit dem Begriff des σῶμα verband sich ihnen noch der Begriff der σάρξ, der Materialität. Ihnen gegenüber stellt sich daher Christus dar in einem materiellen Leibe, nicht um ihnen die Materialität seines Zustandes zu beweisen, sondern um ihnen dadurch, dass er sich in einem materiellen Leibe zeigte, zum Bewusstsein zu führen, dass er überhaupt im *Leibe* wandle, mithin nicht mehr dem Hades angehöre.

[1] Demnach ist πνεῦμα das Allgemeinere. Auf der einen Seite kann von ψυχή nur überall da gesprochen werden, wo πνεῦμα vorhanden gedacht wird, das πνεῦμα ist die Bedingung des Seins jeder ψυχή, so dass eine ψυχή ohne πνεῦμα überhaupt nicht denkbar ist. Auf der andern Seite ist aber nicht überall da, wo πνεῦμα ist, auch eine ψυχή vorhanden, wie denn auch in der äussern Natur das πνεῦμα Gottes waltet, ohne dass diese ψυχή genannt werden

2) Vergleichen wir die *zweite* Bedeutung von ψυχή mit πνεῦμα *sub* 1., so ergibt sich: ψυχή ist *Sitz des Lebens, Lebenscentrum, das Leben selbst,* πνεῦμα ist *Lebensursache, Lebensprincip.* In diesem Sinne wird Hebr. 4, 12. ψυχή ausdrücklich von πνεῦμα unterschieden. Wenn hier vom Worte Gottes gesagt wird, es dringe ein ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, so soll auf die Kraft des Wortes Gottes hingewiesen werden, welches nicht ungestraft verachtet werde, denn es vermöge einzudringen bis in die innersten Tiefen der menschlichen Natur, da wo die Seele, der innere Lebensheerd, seine Zuflüsse und Nahrung erhalte vom Geiste. Es setzt diess die Ansicht voraus, dass die Seele nicht abgesondert, für sich seiend, existiren kann, sondern nur dadurch, dass sie fortwährend mit dem Geiste Gottes, ihrem Lebensprincip, durch dessen Einwehen sie entstanden, in Verbindung bleibt und durch denselben mit immer neuer Lebenskraft genährt wird. Dieser Lebenszufluss geht vor sich im Innersten der menschlichen Natur. Sobald er stockt, tritt der Tod der Seele nothwendig ein. Indem nun gesagt wird, das Wort Gottes vermöge bis in diesen innersten Lebensmittelpunkt des Menschen einzudringen und die Seele vom Geiste loszureissen, so heisst das nichts Anderes, als: das Wort Gottes sei im Stande, dem Menschen den ewigen Tod der Seele zu bereiten.

3) Vergleichen wir die *dritte* Bedeutung von ψυχή mit πνεῦμα *sub* 1., so ergibt sich: ψυχή ist *Persönlichkeit, Gemüth, Sitz der Gesinnung, Sitz der Gefühle, Ausgangspunkt der Willensregungen und Entschlüsse,* πνεῦμα ist *das die Persönlichkeit*

könnte. Das πνεῦμα ist ferner überall, wo es sich findet, qualitativ gleich. Es ist der göttliche Lebenshauch, der überall, wo Leben ist, dieses Leben hervorruft, es ist dasselbe in Gott, Engeln, Menschen, Thieren und in der Natur, denn diese alle haben ja an demselben göttlichen πνεῦμα Theil (Weish. Sal. 12, 1.), nur dass dieses in verschiedenem Maasse in den Einzelnen vorhanden ist. Die ψυχή dagegen kann eine qualitativ sehr verschiedene sein. Diese Verschiedenheit hängt ab theils von dem Maasse des mitgetheilten Lebensgeistes, theils von der Verbindung, in welcher das πνεῦμα in den Einzelnen existirt (ob es in Verbindung mit der Materie oder ausser derselben sich findet), theils von dem sittlichen Charakter der einzelnen Individuen.

beherrschende Princip, welches dieser eine *bestimmte Richtung*, einen *bestimmten Charakter* mittheilt. In diesem Sinne wird Phil. 1, 27. und Matth. 12, 18. ψυχή ausdrücklich von πνεῦμα unterschieden. Wenn es in der ersteren Stelle heisst: στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου, so ist nicht, wie Meyer meint, ψυχή Princip des leiblichen Lebens, πνεῦμα das der höheren ζωή, sondern ψυχή ist der subjektive, πνεῦμα der objektive Geist, ohne dass man gerade sagen könnte, letzteres sei „der heilige Geist"; μιᾷ ψυχῇ συναθλεῖν ergibt sich als nothwendige Folge des στήκειν ἐν ἑνὶ πνεύματι. Der Gedanke ist: „ich möge hören, dass Ein Geist euch beherrsche, so dass ihr in Folge dessen als μία ψυχή zu betrachten seid, als Ein Herz und Eine Seele und in dieser einmüthigen Gesinnung mit mir für den Glauben kämpfet." In der zweiten Stelle (Matth. 12, 18.) ist die ψυχή, welche an dem Sohne Wohlgefallen hat, die Persönlichkeit Gottes selbst, während das πνεῦμα, das er dem Sohne mittheilt, das ihm selbst immanente, ihn erfüllende Lebensprincip ist.

4) Vergleichen wir die *dritte* und *vierte* Bedeutung von ψυχή mit πνεῦμα *sub* B c α, so ergibt sich, dass hier der Sache nach πνεῦμα mit ψυχή völlig zusammentrifft. Dieselbe geistige Seite des Menschen wird bald als πνεῦμα bald als ψυχή bezeichnet, jede aber in anderer Beziehung: ψυχή ist *das Ich, die Persönlichkeit gegenüber dem Natur-Organismus* des Menschen, oder *die unsterbliche Seite im Gegensatz zur sterblichen*; πνεῦμα ist *das Innere im Gegensatz zum Aeusseren, die unsichtbare Seite im Gegensatz zur sichtbaren, die immaterielle im Gegensatz zur materiellen.* Hieraus erklärt sich, wie sowohl πνεῦμα (Röm. 8, 10. 13. 1 Cor. 5, 3. 6, 16. 17. 7, 34.) als ψυχή (Matth. 10, 28. *Joseph. de bell. jud.* 3, 8. 5. *epist. ad Diogn. c.* 6.) dem σῶμα, sowohl πνεῦμα (Matth. 26, 41. Joh. 3, 6. 6, 63. Röm. 1, 3. 4. 2, 28. 29. 7, 14. 8, 4. 5. 6. 9. 13. 15, 27. 1 Cor. 2, 14. 3, 1. 5, 5. 9, 11. 15, 44. 2 Cor. 7, 1. Gal. 3, 3. 4, 29. 5, 16. 17. 24 f. 6, 8. Col. 2, 5. Hebr. 12, 9. 1 Petr. 3, 18. 4, 6.) als ψυχή (1 Petr. 2, 11. Apost. 2, 31. *epist. ad Diogn. c.* 6.) der σάρξ gegenübergestellt werden, wie persönliche Akte und

Zustände bald in das πνεῦμα (Apost. 17, 16. 19, 21. 1 Cor. 16, 18. 2 Cor. 2, 12. 7, 13. Philem. 25.) bald in die ψυχή (Matth. 26, 38. Mc. 14, 34. Luc. 1, 47. Joh. 12, 27. 3 Joh. 2.) verlegt werden, wie man sowohl ἀναπαύειν τὸ πνεῦμα (1 Cor. 16, 18. 2 Cor. 7, 13.), als auch ἀνάπαυσις ταῖς ψυχαῖς (Matth. 11, 29.), ἐπιστηρίζειν, ἀνασκευάζειν τὰς ψυχάς (Apost. 14, 22. 15, 24.), wie man σῶσαι, ἀποκτείνειν, ἀπολέσαι sowohl von der ψυχή (Matth. 10, 28. 39. 16, 25. Mc. 3, 4. 8, 35. Luc. 6, 9. 9, 24. 17, 33. Joh. 12, 25. Jak. 1, 21. 5, 20.) als vom πνεῦμα (1 Cor. 5, 5. 1 Petr. 3, 18. 4, 6. Gal. 5, 25.) aussagen kann.

5) Vergleichen wir die *dritte* und *vierte* Bedeutung von ψυχή mit πνεῦμα *sub* B c β, so ergibt sich, dass in diesem Sinne πνεῦμα der ψυχή *subordinirt* ist,[1] *insofern das πνεῦμα der im Innersten der ψυχή verborgene immaterielle Kern* der letzteren ist. Als solcher steht es der ψυχή als Ganzem, welche relativ materiell von der σάρξ beherrscht ist und gewissermaassen ihren Charakter an sich trägt, gegenüber. Daher kann denn auch in diesem Sinne ψυχή und πνεῦμα neben einander gestellt werden, gleich als wären sie zwei einander coordinirte Theile des Menschen. So 1 Thess. 5, 23. Luc. 1, 46. 47. Jud. 19. 1 Cor. 2, 14. 15. 15, 44.[2]

6) Vergleichen wir die *erste* Bedeutung von ψυχή mit πνεῦμα *sub* B a b d e, so ergibt sich, dass ψυχή *jedes lebendige Wesen als solches* ohne Unterschied genannt werden kann, πνεῦμα aber nur *ein solches, welches übersinnlicher, immaterieller, wirklich geistiger Natur ist.* In diesem Sinne wird ψυχή ausdrücklich in der Stelle 1 Cor. 15, 45. von πνεῦμα unterschieden, wenn hier der erste Adam als ψυχή, der zweite nach seiner Vollendung auf Erden oder nach seiner Auferstehung als πνεῦμα bezeichnet wird. Es erklärt sich ferner hieraus, wie die in der Sinnlichkeit lebenden Menschen oft

---

[1] Das umgekehrte Verhältniss zwischen πνεῦμα und ψυχή wird angenommen in der Stelle des *Hermes* bei *Stob.* 1, 1. 40: ἡ ψυχὴ δὲ ἀνθρώπου ὀχεῖται τὸν τρόπον τοῦτον, ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ δὲ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι· τὸ πνεῦμα δὲ διῆκον διὰ φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν καὶ αἵματος κινεῖ τὸ ζῶον καὶ ὥσπερ τρόπον τινὰ βαστάζει.

[2] Vergl. über diesen Unterschied das oben S. 410 f. Gesagte.

schlechtweg als ψυχαί (Apost. 2, 41. 43. 3, 23. 7, 14. 27, 37. Röm. 13, 1. 1 Petr. 3, 20. 2 Petr. 2, 14. Offenb. 16, 3. vergl. Mc. 3, 4. Luc. 6, 9.), Gott und die Engel schlechtweg als πνεύματα bezeichnet werden können. Diese werden desshalb nicht weniger als ψυχαί gedacht, wie die oben angeführte Stelle des *Philo de gigant.* zeigt, aber in der Regel nicht mit diesem Ausdruck bezeichnet, weil damit nichts für sie Charakteristisches ausgesprochen wäre. Es erklärt sich endlich daraus, wie die Verstorbenen sowohl ψυχαί als πνεύματα genannt werden können. Jenes geschieht wo man entweder auf die (relative) Immaterialität ihres Zustandes kein Gewicht legt, sondern sie nur überhaupt als *fortlebende* Wesen bezeichnen will, oder wo man gerade hervorheben will, dass sie noch nicht vollendete Geister seien; dieses wo auf ihren relativ immateriellen Zustand Gewicht gelegt wird.

Ueber das Verhältniss von πνεῦμα und ψυχή sind in neuerer Zeit die verschiedenartigsten Ansichten aufgestellt worden, von denen jedoch keine vollständig befriedigt. Die Hauptansichten dürften folgende sein:

1) *Tholuck*[1] meint: πνεῦμα sei der Geist nach seiner *ewigen*, ψυχή nach seiner *natürlichen* Seite. Im Wesentlichen damit übereinstimmend *Luther:*[2] „Das erste Stück, der Geist, ist das höchste, tiefste, edelste Theil des Menschen, damit er geschickt ist, unbegreifliche, unsichtige, ewige Dinge zu fassen und ist kürzlich das Haus, da der Glaube und Gottes Wort innen wohnt. Das andere, die Seele, ist eben derselbe Geist nach der Natur, aber doch in einem andern Werk, nemlich in dem, dass er den Leib lebendig macht und durch ihn wirket .... und ist seine Art, nicht die unbegreiflichen Dinge zu fassen, sondern, was die Vernunft erkennen und ermessen kann.“

2) *Ebrard:*[3] das πνεῦμα sei ψυχή seiner natürlichen basischen Anlage nach; die ψυχή sei πνεῦμα ihrer persönlichen Entwickelung nach. „Seele ist — sagt er — Bezeichnung jenes *natürlich gegebenen Lebenscentrums* der Individualität, wie es durch die natürliche Zeugung entstanden ist, wie es von Natur, als *unfreies*, unter den Natureinfluss gebundenes, bestimmte Qualitäten und Anlagen *mitbringt.* Ein solches psychisches Lebenscentrum hat auch das Thier. Aber das des Menschen ist seinem Wesen nach unsterblich; die hauptsächlichste

---

[1] Comment. zum Brief an die Hebräer. 3. Ausg. 1850. S. 234.

[2] Auslegung des Magnificat.

[3] Erklärung des Briefs an die Hebräer. S. 173.

seiner mitgebrachten Anlagen ist die des Selbstbewusstseins; so hat es die innere Nöthigung, sich auf der natürlich gegebenen Basis der *Individualität* zu entwickeln zu einer sich selbst bestimmenden *Persönlichkeit*, sich mit einem unendlichen Inhalte zu *erfüllen.* Und so trägt *das nämliche Lebenscentrum* als selbstbewusstes den Namen πνεῦμα.“ [1]

3) *Delitzsch:* [2] πνεῦμα sei das *geschöpfliche* Lebensprincip im Menschen als *immaterielles* Agens, ψυχή dasselbe als *der Materie verbundenes* Agens; die letztere habe die Idee des Leibes unzertrenn-

[1] Demgemäss erklärt Ebrard auch die beiden Stellen 1 Thess. 5, 23. und Hebr. 4, 12. in folgender Weise. In Bezug auf die erstere sagt er: „Untadelig bewahrt werden soll der ganze Mensch, Geist, Seele und Leib. Das Untadelig-Behaltenwerden der Seele kann von dem des Geistes allerdings unterschieden werden, ohne dass daraus gefolgert zu werden braucht, die Seele sei eine vom Geiste trennbare zweite Substanz. Untadelig behalten wird der Leib, wenn er behütet wird vor Krankheit und vor lasterhafter Befleckung, die Seele, wenn sie behütet wird vor Irrsinn (Seelenstörung, Wahnsinn) und Verunreinigung durch ungebändigte Naturtriebe und Affekte, der Geist, wenn er bewahrt wird vor Irrthum und Sünde.“ Hebr. 4, 12. aber erklärt er: „Von einer Trennung der Seele *vom* Geiste kann keine Rede sein. Dagegen ergibt sich ein trefflicher Sinn, wenn wir die Seele als ein tief innerlich im Menschen Liegendes, den Geist als ein noch tiefer Liegendes, und das Wort Gottes *als ein in die Seele und von da noch tiefer, selbst in den Geist Eindringendes* fassen. Denn die erste und oberflächlichere Wirkung des Evangeliums ist die, dass es das Gemüth, den Complex der natürlich gegebenen Empfindungen, mannichfach anregt und bewegt, dass es unwillkührlich rührt, ergreift, spannt, fesselt, beunruhigt. Diese *anregende, anfassende* Wirkung auf die ψυχή übt es in weiteren Kreisen, auch bei Unerweckten, übt es in den National- und Massen-Kirchen auf die Nationen und Massen, senkt sich ein in die Herzen als ein noch schlummerndes Saatkorn, lässt den Menschen, wenn er sich auch noch gar nicht mit Freiheit für das Evangelium und dessen Annehmen und Anhören entschieden hat, doch nicht los, sondern arbeitet im Bereich der *Seele,* ruft seltsame unerklärliche Unruhe hervor, tröstet wiederum wie ein milder Balsam; bei allem dem ist es aber nur die ψυχή, die seine ἐνέργεια erfahren hat. Dann aber dringt er *noch tiefer* ein, wirkt nicht blos im Bereiche der unwillkührlichen Seelenthätigkeiten, wo ihm kein bewusster Widerstand entgegengesetzt wird, sondern schneidet hinein in das noch wache bewusste Leben der Gedanken, geht von den ἐνθυμήσεις über in die ἔννοιαι, erobert sich in dem Bereich des bewussten Wollens und gewollten Denkens seine Stelle, und führt mit dem alten Adam seinen Process im hellen Tageslichte, bis es den Menschen zur letzten Entscheidung für oder wider das Heil genöthigt hat.“

[2] d. Bibl.-proph. Theologie u. s. w. S. 192.

lich bei sich, es sei die *Seele* d. h. der mit dem Körper organisch verbundene Geist.[1]

4) *Baumgarten - Crusius:*[2] „Seele bedeute mehr die *Substanz*, Geist die *Wirksamkeit*.“ Aehnlich auch *Frommann*,[3] welcher damit zugleich die von Delitzsch gegebene Bestimmung verbindet: „Die ψυχή — sagt er — hat mit dem πνεῦμα das gemein, dass sie auch wie dieses häufig den edleren Theil des menschlichen Wesens, den Sitz der geistigen Vermögen, bezeichnet; dann aber scheinen — πνεῦμα und ψυχή so geschieden, dass dieses die Seele des Menschen an sich, jenes dieselbe in irgend einem Affecte oder in Erregung gedacht bezeichnet (vgl. Joh. 11, 33. 13, 21. Mc. 2, 8. 8, 12. Apost. 17, 16. 2 Cor. 2, 12. 7, 13. 1 Cor. 16, 18.); dass dieses nie ohne ein σῶμα, das sein Organ ist und von welchem es irgendwie abhängig erscheint, vorzustellen ist, jenes aber geradezu einen Gegensatz zu dem σῶμα bildet, indem es das Immaterielle, Schrankenlose an sich bedeutet (Joh. 4, 24.), und dass dieses nur der Stoff und die Substanz ist, deren sich jenes als Kraft bemächtigt, und die es beherrscht, um sie zu veredeln und der Bestimmung, die sie vom Schöpfer erhalten hat, entgegenzuführen, so dass die ψυχή zwar ohne das πνεῦμα, dieses aber nicht ohne jene bestehen kann, indem es nur an ihr haften und durch sie sich äussern kann (vergl. Jud. 19.).“

5) *Nitzsch:*[4] die Seele sei die Einheit des Geistes und Leibes, das Einzelleben und die Endlichkeit des Geistes. Den Begriff des Individuums mit seiner Anlage zur Geistigkeit und also zur wahrhaftigen Persönlichkeit gebe uns nur die Seele. Sie sei das Ich in seinem allgemeinen ersten Selbstbewusstsein, in seiner allgemeinen Bestimmbarkeit gefasst. Aber als menschliche, nicht thierische Seele sei sie

---

[1] Aehnlich *Roos*, *fundam. psychol. ex s. script. etc. p.* 85: „*ubi* רוּחַ *dicitur, anima et corpus distincte consideratur,* נֶפֶשׁ *vero animam humanam, quatenus cum corpore unam personam constituit vel constituerat, repraesentat.*“ — Ebenso *Oehler*, *V. T. sent. de rebus post mortem futuris illust. p.* 15: „רוּחַ *hominis anima dicitur ex* substantia *sua, quae quamvis corporis vitae fons sit, ipsa tamen a terrena corporis materia est* sejuncta, נֶפֶשׁ *dicitur ex* vita, *quam habet vel habuerat in* corpore *et* cum corpore conjuncta, רוּחַ *omnino in animanti id est, ex quo et per quod vivit,* נֶפֶשׁ *est animans* ipsum, *quod vivit.*“ Vergl. auch *Lutz* a. Schr. S. 77: „Der Mensch nach seiner von Gott abgewendeten Seite heisst σάρξ, nach seiner Gott zugekehrten und mit ihm in Verbindung zu treten vermögenden ist er πνεῦμα. Die ψυχή selbst bezeichnet die Person, das Geistige im menschlichen Wesen, sofern es im Leibe seine Existenz hat.“

[2] a. Schr. S. 322. — [3] Johann. Lehrbegr. S. 316.

[4] System. 6. Aufl. S. 212.

eben geistig, vernünftig, selbstbestimmungsfähig und dazu geschaffen und bestimmt, in das ihr anerschaffene Bewusstsein der Abhängigkeit und der Freiheit in Gott auf jeden Anlass der sinnlich selbstigen Erregung ein- und aufzugehen.[1]

6) *Hofmann:*[2] πνεῦμα sei der Hauch, welcher Leben *wirkt*, ψυχή der Hauch, welcher Leben *beweist;* in der ψυχή stehe die *Persönlichkeit* des Menschen, im πνεῦμα seine *Gemeinschaft mit Gott;* πνεῦμα stehe als *unsichtbares*, *ungreifliches* der *sichtbaren* und *greiflichen* Körperlichkeit (σάρξ) gegenüber, während ψυχή und σῶμα als die *beiden Hälften* des Menschen unterschieden werden, so dass die Seele des Leibes Leben sei. Derselbe sagt an einem andern Ort:[3] πνεῦμα sei die *Bedingung* für das Einzelleben, ψυχή das *Einzelleben selbst* in seiner Bedingtheit, jenes Bewegung wirkende *Macht*, dieses in Bewegung befindliches *Sein*, jenes sei Benennung des Lebensodems als des *wirkenden*, dieses als des *seienden*.[4]

Wir bekennen nun, dass keine dieser verschiedenen Bestimmungen, wenn wir sie sorgfältig mit den Stellen des N. T., in denen die Ausdrücke πνεῦμα und ψυχή sich vorfinden, vergleichen, als ganz richtig oder wenigstens vollkommen ausreichend erscheint, um die mannichfaltigen Erscheinungen, die wir hinsichtlich des Gebrauchs jener Worte wahrnehmen, völlig zu erklären. Dass bei jeder eine Reihe von Erscheinungen unerklärt bleibt, wollen wir kurz hier zeigen.

1) Was die Bestimmung *Luthers* und *Tholucks* betrifft, so ist gegen sie zu erinnern, dass der Ausdruck ψυχή zur Bezeichnung der geistigen Seite des Menschen auch da gebraucht wird, wo gerade die ewige Fortdauer, die Unsterblichkeit derselben hervorgehoben wird (vergl. Matth. 10, 28. 39. 16, 26. Luc. 9, 56. 17, 33. Joh. 12, 25. Hebr. 10, 39. 13, 17. Jak. 1, 21. 5, 20. 1 Petr. 1, 9. 2, 25.), dass das nach dem leiblichen Tode vom Menschen Uebrigbleibende bisweilen geradezu ψυχή genannt wird (Offenb. 6, 9. 20, 4. Apost. 2, 27. 31. Weish. Sal. 3, 1.), dass die ψυχή auch da genannt wird, wo von dem höheren Glaubensleben die Rede ist (Luc. 1, 46. 2, 35. Apost. 14, 22. Hebr. 6, 19. 12,

---

[1] Aehnlich *Hahn*, *V. T. sent. de nat. hom. expos. p.* 2 *sqq.* 9 *sqq.* 17 *sqq.*

[2] Weiss. und Erfüll. I. S. 18 f. — [3] Schriftbew. I. S. 256 f.

[4] Aehnlich auch *Harless*, Comment. zum Epheserbr. S. 424: „ψυχή bezeichnet die Unmittelbarkeit des persönlichen Lebens, καρδία dasselbe als ein innerliches Leben einer menschlichen Person, νοῦς ist der dieser Existenz und diesem Leben entsprechende *habitus*, πνεῦμα die bewegende Kraft, welche den *habitus* hervorruft und bedingt." Vergl. auch *Thomasius*, Christi Person und Werk I. S. 137: „In ψυχή tritt mehr das Moment der Individualität und der Zuständlichkeit, in πνεῦμα das der Lebensmacht, der Freiheit und der Beziehung auf die höhere Welt hervor, obwohl nicht ausschliesslich."

3.), dass der Apostel Petrus ermahnen kann, die *Seelen* zu heiligen (1 Petr. 1, 22.), dass vom Menschen verlangt wird, er solle den göttlichen Willen thun ἐκ ψυχῆς (Eph. 6, 6. Col. 3, 23.), er solle Gott lieben ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς (Marc. 12, 30. 33. Luc. 10, 27. Matth. 22, 37.), dass dagegen der Ausdruck πνεῦμα auch da gebraucht wird, wo von dem blos natürlichen, physischen Leben (Jak. 2, 26. Luc. 8, 55. Offenb. 11, 11. vergl. Matth. 27, 50. Luc. 23, 46. Joh. 19, 30. Apost. 7, 59.), von der Erkenntniss menschlicher Dinge (1 Cor. 2, 11.), von menschlichen Willensakten und Zuständen (Apost. 19, 21. 2 Cor. 2, 12.), die Rede ist. Alle diese Erscheinungen stehen mit der Bestimmung Tholucks in Widerspruch.

2) Aber auch die Bestimmung *Ebrards* genügt nicht, denn es kann nicht geleugnet werden, dass auch persönliche Thätigkeiten und Zustände nicht selten in die ψυχή verlegt werden, vergl. Luc. 1, 46. 2, 35. Matth. 11, 29. 22, 37. Joh. 12, 27. Apost. 14, 2. 22. 15, 24. Hebr. 12, 3, Eph. 6, 6. Auch steht mit ihr in Widerspruch, dass in den Stellen Matth. 12, 18. Hebr. 10, 38. auch bei Gott von einer ψυχή die Rede ist.

3) Was die Bestimmung von *Delitzsch* betrifft, so muss ihr vor allen Dingen die Stelle 1 Petr. 2, 11. entgegengehalten werden, wo die ψυχή gerade als das Nichtsinnliche, Immaterielle, der σάρξ und ihren Begierden Widerstreitende im Menschen erscheint; ferner dass von einer ψυχή auch da die Rede ist, wo ein körperliches Dasein nicht besteht, wie bei den Todten und bei Gott.

4) Noch weniger als mit den bisherigen Bestimmungen können wir uns mit der von *Baumgarten-Crusius* einverstanden erklären, denn es kann kaum zweifelhaft sein, dass, wenn einer von beiden Ausdrücken die Substanz andeutet, gerade πνεῦμα und nicht ψυχή diess ist. So soll doch gewiss, wenn Gott, die Engel und verstorbenen Menschen als πνεύματα bezeichnet werden, hauptsächlich die Substanz ihres Wesens damit angedeutet werden, während, wenn die Schrift den Menschen schlechtweg eine lebendige ψυχή nennt, sie ihn damit nicht nach seiner Substanz, sondern nach seiner Individualität ins Auge fasst.

5) Gegen *Nitzsch* gilt ziemlich dasselbe, was schon gegen Delitzsch bemerkt worden ist. Dass es der Seele nicht wesentlich sei, Einheit des Geistes und Leibes zu sein, zeigen einmal alle diejenigen Stellen, an denen der Seele als der dem Leibe gegenüberstehenden geistigen Seite des Menschen Erwähnung geschieht (Matth. 10, 28. 6, 25. Luc. 12, 22. 1 Petr. 2, 11.), andererseits der Umstand, dass die Seele auch da noch fortbestehend gedacht wird, wo die Einheit zwischen Geist und Leib zerrissen ist, endlich dass auch bei Gott, dem eine Leiblichkeit nicht zugeschrieben wird, doch von einer Seele die Rede ist.

6) Gegen die *Hofmann*sche Bestimmung ist Folgendes einzuwenden: a) wenn gesagt wird: πνεῦμα sei der Hauch, welcher Leben *wirkt*, ψυχή der Hauch, welcher Leben *beweist*, so spricht gegen diese Unter-

scheidung z. B. die Stelle Jak. 2, 26. Denn wenn es hier heisst: „wie der Leib todt ist ohne Geist, so ist auch der Glaube ohne die Werke todt", so kann der Sinn offenbar nicht der sein: „wie dem Leibe durch den Geist Leben *mitgetheilt* wird, so werde auch dem Glauben Leben *mitgetheilt* durch die Werke", denn es liegt auf der Hand, dass die Werke eine Leben *wirkende* Kraft nicht haben können. Eine solche Ansicht dürfen wir daher ohne Weiteres als dem Jakobus völlig fremd zurückweisen. Der wirkliche Gedanke des Jakobus kann vielmehr nur der sein: „Wie der Leib sich durch das Dasein des Geistes (des Odems) als lebendig *erweist*, so erweist sich der Glaube nur durch das Dasein der Werke als lebendig, so dass er ohne Werke in gleicher Weise für todt gehalten werden müsste, als der Leib, in dem wir keinen Odem wahrnehmen." Ist diess aber der richtige Sinn, so beweist die Stelle, dass der Ausdruck πνεῦμα auch da gebraucht wird, wo der Hauch als Leben *erweisend* in Betracht kommt. b) Ebenso unrichtig ist, wenn gesagt wird, die ψυχή im Unterschiede vom πνεῦμα bezeichne die *Persönlichkeit* oder das persönliche Leben. Gegen diese Bestimmung sprechen deutlich Stellen, wie Luc. 1, 47.: *ἠγαλλίασε τὸ πνεῦμά μου*, Apost. 19, 21.: *ἔθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι*, Joh. 11, 33.: *ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι*, vergl. auch Mc. 8, 12. Luc. 10, 21. Apost. 17, 16. 2 Cor. 7, 13., Stellen, in denen persönliche Akte gerade dem πνεῦμα zugeschrieben werden, so wie der Umstand, dass auch beim Thier von einer ψυχή die Rede ist. c) Nicht minder ist die Bemerkung verfehlt, dass ψυχή mit σῶμα zusammen die beiden Hälften der menschlichen Natur bezeichne, während πνεῦμα nur als Unsichtbares, Ungreifliches der sichtbaren und greiflichen Körperlichkeit gegenübergestellt werde. Dem ist entgegenzuhalten, dass die beiden Hälften des Menschen nicht selten, ja noch häufiger, durch πνεῦμα und σάρξ oder durch πνεῦμα und σῶμα bezeichnet werden, vergl. 1 Cor. 5, 3. 5. 7, 34. 2 Cor. 7, 1. Gal. 5, 17. 6, 8. Col. 2, 5. 1 Petr. 3, 18. 4, 6. d) Gesetzt, die Bestimmung, πνεῦμα sei der Hauch, welcher Leben *wirkt*, ψυχή der Hauch, welcher Leben *beweist*, wäre hinsichtlich der menschlichen Natur im Allgemeinen richtig, so wäre sie doch in keinem Falle ausreichend, um den Gebrauch von πνεῦμα und ψυχή durchweg zu erklären. Warum werden z. B. die Engel, warum die Verstorbenen πνεύματα genannt? Doch nicht aus dem Grunde, weil sie Leben *wirken*? Warum wird der Hauch in der Natur, welcher doch auch Leben *beweist*, nicht ψυχή genannt, sondern gerade πνεῦμα? Aus demselben Grunde ist denn auch die Bestimmung, dass πνεῦμα die Bewegung wirkende Macht, ψυχή das in Bewegung befindliche Sein sei, jedenfalls zu unbestimmt.

So hat sich denn keine der bisherigen Bestimmungen über den Unterschied von πνεῦμα und ψυχή als vollkommen ausreichend erwiesen, um alle Erscheinungen zu erklären.

d. Der Begriff der σάρξ.

§. 155.

Mit dem Ausdruck σάρξ bezeichnet das N. T.

1) *jedes lebendige Wesen, das im Zustande der Sinnlichkeit, Materialität sich befindet, als solches, im Gegensatz zu rein geistigen Wesen.* So Joh. 1, 14: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο d. h. der Logos der ursprünglich πνεῦμα war, ward ein sinnliches Wesen, trat in einen Zustand, in welchem er an die Bedingungen der Materie gebunden war[1] vergl. *Clemens R. ep. II. ad Corinth. c.* 9: ὡς Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σὰρξ, καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν. — Joh. 3, 6: τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι. Jud. 7. 8. vergl. Weish. Sal. 7, 2: ἐν κοιλίᾳ μητρὸς ἐγλύφην σάρξ. Derselbe Begriff soll durch σάρξ ausgesprochen werden, wenn im Buche Henoch die von Engeln und Weibern geborenen Giganten als γεννηθέντες ὑπὸ πνευμάτων καὶ σαρκὸς bezeichnet werden. Hierher gehört auch die Ausdrucksweise: ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν (Matth. 19, 5. 6. Mc. 10, 8. 1 Cor. 6, 16. Eph. 5, 31.) = Mann und Frau sollen bilden Ein sinnliches Wesen, als sinnliche Wesen sollen sie eine unauflösliche Einheit sein; ferner: der Ausdruck πᾶσα σάρξ (Matth. 24, 22. Mc. 13, 20. Luc. 3, 6. Joh. 17, 2. Apost. 2, 17. Röm. 3, 20. 1 Cor. 1, 29. Gal. 2, 16. 1 Petr. 1, 24.) = die Gesammtheit der in dieser Zeitlichkeit lebenden und an die Bedingungen und Gesetze der Materie gebundenen Menschen.

2) Da jedes sinnliche Wesen, insofern es lebendig ist, nicht seiner ganzen Natur nach sinnlich ist, sondern auch ein geistiges Princip in sich hat, so wird in andern Stellen ausschliesslich das wirklich Sinnliche in diesen Wesen, *die materielle Seite irdischer Wesen,* im Gegensatze zu dem sie belebenden geistigen Princip, mit σάρξ bezeichnet. Im N. T. kommt σάρξ in diesem Sinne jedoch nur zur Bezeichnung der sinnlichen Seite der *menschlichen* Natur vor. In diesem Falle bildet den Gegensatz zu σάρξ bald die ψυχή (1 Petr. 2, 11.

[1] Vergl. über die Stelle oben §. 87. S. 196 f.

Apost. 2, 31. vergl. Clem. R. I. c. 49. ep. ad Diogn. c. 6: μισεῖ τὴν ψυχὴν ἡ σὰρξ καὶ πολεμεῖ), bald das πνεῦμα (Matth. 26, 41. Röm. 1, 3. 4. 2, 28. 29. 8, 4. 5. 6. 13. 1 Cor. 5, 5. 2 Cor. 7, 1. Gal. 5, 16 f. 19. vergl. mit V. 22. 24. 6, 8. Col. 2, 5. Hebr. 12, 9. 1 Petr. 3, 18. 4, 6.), bald die συνείδησις (1 Petr. 3, 21.), bald der νοῦς (Röm. 7, 25.). In diesem Sinne wird σάρξ sehr gewöhnlich im N. T. gebraucht, wenn auch das geistige Princip des Menschen nicht immer ausdrücklich derselben gegenübergestellt wird. Es sind jedoch zwei Reihen von Stellen von einander zu unterscheiden: diejenigen, in denen die σάρξ eben nur als sinnliche, materielle Seite der menschlichen Natur, und diejenigen, in denen sie zugleich nach ihrem ethischen Gegensatze gegen die geistige Seite in Betracht kommt.

A. Zur ersteren Classe d. h. zu der Reihe derjenigen Stellen, *in denen die σάρξ nur als sinnliche, materielle Seite* der menschlichen Natur betrachtet wird, gehören z. B. alle die Stellen, in denen von Christus gesagt wird, er sei erschienen im Fleische (1 Tim. 3, 16: ἐφανερώθη ἐν σαρκί. 1 Joh. 4, 2: ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. 2 Joh. 7: ἐρχόμενον ἐν σαρκί, womit nichts Anderes ausgesprochen wird, als: er, der ursprünglich reiner Geist war, habe einen sinnlichen Leib angenommen und sei in demselben erschienen,[1] oder er sei gestorben dem Fleische nach (1 Petr. 3, 18: θανατωθεὶς σαρκί), oder er sei dem Fleische nach Sohn Davids (Röm. 1, 3 f. 9, 5. Apost. 2, 30.).[2] Denselben Sinn hat σάρξ unter andern in folgenden Stellen: 2 Cor. 10, 3: ἐν σαρκὶ περιπατεῖν, Gal. 2, 20: ζῆν ἐν σαρκί vergl. Phil. 1, 22. 24. 1 Petr. 4, 2.; Col. 2, 1: τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί, 2, 5: τῇ σαρκὶ ἄπειμι, Hebr. 5, 7: ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, 1 Cor. 7, 28. Col. 1, 24: θλῖψιν τῆς σαρκός, Gal. 4, 13: ἀσθένειαν τῆς σαρκός, Röm. 13, 14: τῆς σαρκὸς πρόνοιαν, 1 Cor. 5, 5: παραδοῦναι τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, 2 Cor. 7, 1: καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος, 1 Petr. 3, 21: σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, Hebr. 12, 9: οἱ τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρες. Vergl. ausserdem

[1] Vergl. oben S. 198 f. — [2] Vergl. oben S. 204 f.

Joh. 1, 13. 2 Cor. 4, 11. Eph. 2, 15. Hebr. 10, 20. 1 Petr. 4, 6.

B. In andern Stellen wird die σάρξ auch *als in einem ethischen Gegensatz zur geistigen Seite des Menschen stehend* betrachtet. Dieser Gegensatz ist in gewissem Maasse etwas Ursprüngliches, nicht erst durch die Sünde Gewordenes, wie denn schon an sich nach neutestamentlicher Anschauung die Materie in einem Gegensatz gegen das Reich des Geistes steht, so dass Fleisch und Blut unfähig sind, in das Reich Gottes einzugehen (1 Cor. 15, 50. vergl. auch Matth. 26, 41. Mc. 14, 38. Jak. 1, 14.). Wir finden daher diesen Gegensatz auch in der völlig sündlosen Person Christi (vergl. z. B. Matth. 26, 39. Luc. 22, 42.).[1] Dieser an sich völlig normale Gegensatz hat jedoch in Folge des Sündenfalls einen abnormen Umfang gewonnen. Durch den Sündenfall ist nämlich zunächst eine Scheidung eingetreten zwischen der pneumatischen Seite des Menschen und zwischen Gott. Da aber gerade auf der Gemeinschaft mit Gott die Kräftigkeit und volle Lebendigkeit des πνεῦμα im Menschen beruht, ist durch jene Scheidung zugleich eine Schwächung, Entkräftung dieses bewirkt worden, wovon die weitere Folge eine Aufhebung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen πνεῦμα und σάρξ, eine ungebührliche Erhöhung der Kraft der letzteren und Ausdehnung ihres Gebietes war. Die ἐπιθυμίαι der σάρξ, welche früher vom πνεῦμα im Zaume gehalten werden konnten, können diess jetzt nicht mehr wegen der Schwäche des Geistes, sondern walten frei und ungehindert. So ist die σάρξ mit ihren ἐπιθυμίαι jetzt das herrschende Princip im Menschen, welches fortwährend den Geist bewältigt und zu immer neuen Sünden fortreisst. Als solche ist die σάρξ eine σὰρξ ἁμαρτίας (Röm. 8, 3.), und von ihr wird gesagt, dass die Sünde in ihr wohne (Röm. 8, 3: *τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί.* 7, 18: *οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν* vergl. V. 20. 23.), dass sie schwach zum Guten (Matth. 26, 41. Mc. 14, 38.) und ungehorsam gegen das göttliche Gesetz (Röm. 8,

[1] Vergl. oben S. 209. Anm. 2.

7: τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται) sei. Die Sünden, welche die σάρξ bewirkt, sind, weil sie in der Uebermacht der sinnlichen Seite des Menschen ihren Grund haben, anfangs nur Sinnlichkeitssünden (Gal. 5, 19. 21: τὰ ἔργα τῆς σαρκὸς, ἅτινά ἐστι μοιχεία, πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, μέθαι, κῶμοι). Aber bei diesen bleibt es nicht. Je mehr nämlich die σάρξ über das πνεῦμα die Herrschaft gewinnt, desto mehr macht sie sich das pneumatische Gebiet zu eigen, erobert dasselbe gleichsam. Das Gebiet der σάρξ bleibt nicht beschränkt auf die ursprünglich materielle Seite des Menschen, auf den Leib, sondern dehnt sich auch auf das πνεῦμα aus. So gewinnt auf der einen Seite das πνεῦμα einen sarkischen (aus welchem Grunde dieses jetzt nicht mehr πνεῦμα, sondern ψυχή im üblen Sinne genannt wird vergl. 1 Cor. 2, 14. 3, 1. Jak. 3, 15. Jud. 19.), auf der andern die σάρξ einen gewissermaassen pneumatischen Charakter. Die Folge davon ist a) dass nun auf die σάρξ auch *geistige* Vermögen und Thätigkeiten übertragen werden können. So werden ihr im N. T. zugeschrieben nicht blos ἐπιθυμίαι (Gal. 5, 16. 17. Eph. 2, 3. 1 Petr. 2, 11. 1 Joh. 2, 16. vergl. Col. 2, 23.), nicht blos ein στρατεύεσθαι (Röm. 7, 23. 1 Petr. 2, 11.), ἀντικεῖσθαι (Gal. 5, 17.), es wird nicht blos von einem νόμος τῆς σαρκός gesprochen (Röm. 7, 21. 23.), sondern es ist auch die Rede von einem θέλημα (Joh. 1, 13. Eph. 2, 3.), φρόνημα (Röm. 8, 6. 7.), νοῦς (Col. 2, 18.), διανοιαὶ τῆς σαρκός (Eph. 2, 3.), es wird ihr ein βουλεύεσθαι (2 Cor. 1, 17.), γιγνώσκειν (2 Cor. 5, 16.), ἐργάζεσθαι (Gal. 5, 19 f.), αἰχμαλωτίζειν (Röm. 7, 23.), παθήματα (Gal. 5, 24.) zugeschrieben; b) dass nun nicht mehr blos von Sinnlichkeitssünden, sondern auch von geistigen Sünden, Sünden des Egoismus und des Hochmuths, als solchen die Rede sein kann, welche in der σάρξ ihren Grund haben (vergl. Gal. 5, 19 ff., wo als ἔργα τῆς σαρκός angeführt werden auch εἰδωλολατρεία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλοι, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, φθόνοι, φόνοι vergl. Col. 2, 18.), ja dass der σάρξ geradezu Feindschaft gegen Gott zugeschrieben werden kann (Röm. 8, 7: φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν). Hiermit stimmt überein, wenn der der Sünde hingegebene

Mensch ohne Weiteres σαρκικός (Röm. 7, 14. 1 Cor. 3, 1. 3 f.), ἐν σαρκὶ ὤν (Röm. 7, 5. 8, 8.), κατὰ σάρκα περιπατῶν oder ζῶν (2 Cor. 10, 2 f. Röm. 8, 1. 4. 12 f.) genannt wird.

Aber auch in diesem Sinne bleibt die σάρξ immer nur ein bestimmtes Gebiet der menschlichen Natur, sie fällt nicht mit dieser selbst zusammen, so dass die menschliche Natur als solche σάρξ genannt werden könnte. Denn so weit sich das Gebiet der σάρξ im Menschen ausdehnen mag, immer doch bleibt ein Rest der geistigen Seite des Menschen übrig, welcher nicht sarkisch ist, obgleich dieser nicht mehr den Namen des Geistes verdient (vergl. Röm. 7, 17—25., wo er als Ich oder als νοῦς der σάρξ gegenübergestellt wird).

Wesentlich anders ist nach dem N. T. das Verhältniss der σάρξ zum πνεῦμα im *wiedergebornen* Menschen. In ihm ist der Geist gekräftigt vom Geiste Christi (Eph. 4, 23.). In Folge dessen vermag er wieder zu herrschen über die σάρξ. Das Gebiet der σάρξ wird allmählich wieder beschränkt auf den Leib selbst, sie wird je mehr und mehr in ihre ursprünglichen Grenzen zurückgedrängt und ihres geistartigen Charakters beraubt. Der Mensch hört auf σαρκικός und ψυχικός zu sein und wird πνευματικός (1 Cor. 2, 13. 15. 3, 1. Gal. 6, 1.), er ist fortan ἐν πνεύματι (Röm. 8, 9.) und wandelt κατὰ πνεῦμα (Röm. 8, 4 f.). Diese Beschränkung nennt das N. T. *Beschneidung* (περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ Röm. 2, 28 f. Col. 2, 11. ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός ebendas. vergl. Röm. 6, 4: συνετάφημεν Χριστῷ εἰς τὸν θάνατον. V. 5: σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ. V. 6: ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας. V. 8: ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ). Da in Folge dieser Beschneidung die geistige Seite des Menschen eine völlig andere wird, von dem natürlichen Menschen, wie er abgesehen von Christus war, nur noch die leibliche Seite übrig ist, heisst in Folge dessen σάρξ *die natürliche, leibliche, Seite des Wiedergebornen* im Gegensatz zu dem, was er als Christ ist, vergl. Hebr. 12, 9: οἱ τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρες,[1] 2 Cor. 11, 18: πολλοὶ καυχῶν-

[1] Den Worten οἱ τῆς σαρκὸς πατέρες steht gegenüber τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων. Die menschlichen Vorfahren werden Väter der sinnlichen Seite ge-

ται κατὰ τὴν σάρκα d. h. viele rühmen sich in Gemässheit dessen, was sie als natürliche Menschen sind abgesehen vom Christenthum (den Gegensatz bildet κατὰ κύριον), 1 Cor. 3, 3., wo σαρκικοί ἐστε gleichbedeutend ist mit κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε = ihr wandelt in Gemässheit dessen, was ihr als natürliche Menschen seid, vergl. 9, 8.; Phil. 3, 3 f.: ἐν σαρκὶ πεποιθότες (Gegensatz: ἐν Χριστῷ); Röm. 4, 1., wo κατὰ σάρκα soviel ist, als: durch natürliche Kraftanstrengung, so lange er sich noch im natürlichen Zustande befand, auf seine eigene Thätigkeit angewiesen war. 1 Cor. 10, 18: ὁ Ἰσραὴλ κατὰ σαρκα. Gal. 4, 23: κατὰ σάρκα γεγέννηται. Philem. 16: ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ. Röm. 9, 8: τέκνα τῆς σαρκὸς — τέκνα τοῦ θεοῦ. 1 Cor. 1, 26: κατὰ σάρκα σοφοί. Eph. 6, 5. Col. 3, 22: οἱ κύριοι κατὰ σάρκα.

3) Im *uneigentlichen* Sinne bezeichnet der Apostel Paulus Röm. 11, 14. die Israeliten als sein Fleisch (μου τὴν σάρκα) d. h. sie stehen zu ihm in einem so nahen Verhältniss, als wären sie sein Fleisch, sein Leib.

4) Da die sinnliche Seite des Menschen das Aeussere, die geistige das Innere ist, so wird dann σάρξ überhaupt zur Bezeichnung des *Aeusseren*, *Aeusserlichen*, gebraucht. So Gal. 3, 3: ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε, wo durch σάρξ auf das gegenwärtige gesetzliche Wesen der Galater, durch πνεῦμα auf ihren früheren Glaubenszustand hingewiesen wird; Hebr. 9, 10: δικαιώματα σαρκός äussere Satzungen; 9, 13: ἡ τῆς σαρκὸς καθαρότης äussere Reinheit.

5) Ein Theil der sinnlichen Seite des Menschen, *das eigentliche Fleisch, im Gegensatz zu* αἷμα *oder* ὀστέα (Luc. 24, 39. Jak. 5, 3. Off. 17, 16. 19, 18. 21. Matth. 16, 17. Joh.

nannt, Gott Vater der geistigen, nicht im Sinne des Creatianismus, als hätte nicht auch der Geist des Menschen seinen Ursprung in der sinnlichen Zeugung, denn die Stelle fasst nicht den natürlichen, sondern den wiedergebornen Menschen in's Auge. Dieser hat in Folge der Neuzeugung seines Geistes aufgehört nach seiner geistigen Seite Sohn seiner natürlichen Vorfahren zu sein, ist es nur noch nach seiner fleischlichen, während er nach jener Sohn Gottes ist, gleich wie Christus κατὰ σάρκα Sohn der Menschen, κατὰ πνεῦμα Sohn Gottes ist.

1, 13. 6, 53 ff. 1 Cor. 15, 50. Gal. 1, 16. Eph. 6, 12. Hebr. 2, 14.).

6) *Die Substanz des menschlichen Leibes überhaupt*, abgesehen davon, ob der Leib ein sinnlicher sei oder nicht (Joh. 6, 51. 53—56. Eph. 5, 30.).

e) Der Begriff des σῶμα.

§. 156.

Mit σῶμα bezeichnet das N. T.

1) *jedes aus verschiedenen Theilen bestehende Ganze* (1 Cor. 15, 37 f. 40.[1] 6, 16. *Joseph. ant.* 7, 3. 2: „*Davides* τὴν κάτω πόλιν καὶ τὴν ἄκραν συνάψας ἐποίησεν ἓν σῶμα“);

2) insbesondere: *den Leib lebendiger Wesen*, insofern er ein aus Theilen bestehendes Ganzes ist (Matth. 5, 29. 26, 12. Mc. 5, 29. 14, 8. Röm. 1, 24. 4, 19 u. ö.). Den Gegensatz zu σῶμα in diesem Sinne bildet bald ψυχή (Matth. 10, 28. 6, 25. Luc. 12, 22 f.), bald πνεῦμα (Röm. 8, 10. 13. 1 Cor. 5, 3. 6, 16 f. (20.) 7, 34. Jak. 2, 26.), bald πνεῦμα und ψυχή (1 Cor. 5, 23.). Der Leib des Menschen geht aber durch verschiedene Zustände hindurch. Zur Bezeichnung dieser erhält σῶμα im N. T. verschiedene Namen oder Epitheta: der menschliche Leib, wie er durch die Schöpfung ist, materiell, aber durch die Seele belebt, heisst als solcher σῶμα ψυχικόν (1 Cor. 15, 44.)[2]; wie er in Folge des Eintritts der Sünde ist, als Sitz (Röm. 6, 12. 7, 23. 8, 10.) und Organ (8, 13. 6, 13. 19.) der Sünde, und in Folge dessen dem Tode preissgegeben (6, 21. 8, 10.), heisst σῶμα τῆς ἁμαρτίας (Röm. 6, 6.) oder σῶμα τοῦ θανάτου (7, 24.); der Leib des Wiedergebornen wird als Tempel Gottes oder des heiligen Geistes bezeichnet (1 Cor. 3, 16. 6, 19. 2 Cor. 6, 16.), seine einzelnen Glieder als Glieder Christi (μέλη Χριστοῦ 1 Cor. 6, 15.); der Leib des zur Vollendung gekommenen Menschen, der Auferstehungsleib, als σῶμα πνευματικόν (1 Cor. 15, 44.), insofern er vom Geiste völlig durchdrungen ist, die Natur des Geistes an sich trägt; als σῶμα τῆς δόξης (Phil. 3, 21.), insofern er sich als ein herr-

---

[1] Vergl. oben S. 265 f. Anm. 5. — [2] Vergl. oben S. 413.

licher, verklärter Leib darstellt im Gegensatze zum sinnlichen Leibe, dem σῶμα τῆς ταπεινώσεως. Endlich wird der entseelte materielle Leib als solcher κ. ε. σῶμα genannt (Matth. 14, 12. 27, 52. 58 ff. Mc. 15, 43. 45. Luc. 23, 52. u. ö.).

3) Da der menschliche Leib ein aus vielen aufs Engste zusammenhängenden Gliedern, deren jedes seine besondere Funktion hat, bestehender Organismus ist (Röm. 12, 4. 1 Cor. 12, 12 ff.), wird mit σῶμα mitunter auch der Begriff eines *Organismus* überhaupt verbunden (Röm. 12, 5. 1 Cor. 10, 17. 12, 12 f. 27. Eph. 1, 23. 2, 16. 4, 4. 12. 16. 5, 23. 30. Col. 1, 18. 2, 19. 3, 15.).

4) Insofern der Leib Werkzeug des Geistes ist, erhält σῶμα den Begriff eines *Werkzeuges* überhaupt. So Offenb. 18, 3., wo die Sklaven als solche σώματα heissen.

5) Endlich bezeichnet σῶμα *das Wesenhafte, Wirkliche* im Gegensatz zum blossen Schatten oder Bilde des Wesens (Col. 2, 17.).

f) Verhältniss zwischen σάρξ und σῶμα.

§. 157.

Aus der Entwickelung der Begriffe σάρξ und σῶμα ergibt sich von selbst das Verhältniss zwischen diesen beiden, insofern sie eine Seite der menschlichen Natur bezeichnen. Es scheint uns folgendes:

1) σάρξ ist die Naturseite des Menschen nach ihrer *Stofflichkeit*, σῶμα nach dem *Zusammenhang ihrer Theile*, insofern sie *Ein Ganzes* bildet, welches dem den Menschen erfüllenden πνεῦμα zum Organ dient.

2) σάρξ schliesst nothwendig den Begriff der Materialität ein[1], und ist darum als solche vergänglich (Joh. 6, 63. 1 Cor.

[1] Nur in zwei Stellen des N. T. schliesst σάρξ nicht den Begriff der Materialität ein, nämlich Joh. 6, 51—56. und Eph. 5, 30. Allein beide überschreiten eben den gewöhnlichen Sprachgebrauch. An der ersteren Stelle geht diess ganz deutlich aus V. 60. und 63. hervor. Denn wenn (V. 60.) die Juden die Rede Jesu hinsichtlich des über seine σάρξ Gesagten σκληρός finden, so hat das darin seinen Grund, dass sie σάρξ in dem hergebrachten Sinne von dem *materiellen* Fleische deuten, während Christus die Substanz des *gei-*

15, 50.), während das σῶμα, auch wenn es vom Geiste völlig durchdrungen ist und den Charakter des letzteren angenommen hat, dennoch ein σῶμα bleibt (vergl. 1 Cor. 15, 44.: σῶμα πνευματικόν. Phil. 3, 21.: σῶμα τῆς δόξης).[1]

3) Die σάρξ als solche steht in einem ethischen Gegensatze gegen das Göttliche, nicht aber das σῶμα als solches.

4) Die σάρξ umfasst in dem sündigen Menschen ein weiteres Gebiet, als das σῶμα. Letzteres ist überall der Leib als solcher im Gegensatz zum Geiste, jene dagegen erstreckt sich in dem sündigen Menschen zugleich auf das Gebiet des Geistes, so dass ihr Fähigkeiten und Wirkungsweisen zugeschrieben werden (θέλημα, φρόνημα, νοῦς, ἐργάζεσθαι u. s. w.), welche dem σῶμα als solchem fremd sind.

---

stigen Leibes gemeint hatte. Christus spricht daher, um ihren Anstoss zu heben, V. 63. ausdrücklich aus, dass er nicht die σάρξ im gewöhnlichen Sinne meine, welche allerdings die ihr früher zugeschriebene Kraft nicht besitze (ἡ σάρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδὲν), sondern die Substanz des geistigen Leibes (τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν). Weil σάρξ nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche den Begriff der Materialität einschliesst, konnte Paulus auch sagen, dass es nicht geeignet sei, in das Reich Gottes einzugehen (1 Cor. 15, 50: σάρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται). Daher denn die σάρξ auch in der Person Jesu eine gewisse Scheidewand bildet, einen Vorhang (Hebr. 10, 20.), welcher erst zerreissen musste, wenn er in das Allerheiligste eingehen und in Gottes vollkommener Gemeinschaft sein und bleiben wollte (vergl. *Hofmann*, Weiss. u. Erf. II. S. 82.).

[1] Unrichtig sagt *Frommann*, johann. Lehrb. S. 312. gerade vom σῶμα, es bezeichne den menschlichen Leib als den *materiellen*, in die äussere Erscheinung fallenden, Theil des menschlichen Wesens, als die an sich todte Masse, welche erst durch den immateriellen Theil, die *Seele*, belebt werde. Richtig dagegen *Lutz*, bibl. Dogm. S. 77: „Ganz ein Anderes, als σῶμα, ist die σάρξ, jenes ist der Organismus, die Gliederung, die Organ gewordene σάρξ, σάρξ ist der materielle Stoff derselben; σάρξ ist = בָּשָׂר, nicht das todte Fleisch, was κρέας heisst, sondern das belebte als ungegliedert gedacht. Bei σάρξ und πνεῦμα sind also die Gegensätze der Elemente hervorgehoben, aus denen der Mensch besteht; hiedurch wurde man weiter darauf geführt, dass alles Irdische, Vergängliche, Verderbte der σάρξ angehöre, das Ewige, Göttliche im πνεῦμα liege. Der Mensch nach seiner von Gott abgewendeten Seite heisst σάρξ, nach seiner Gott zugekehrten und mit ihm in Verbindung zu treten vermögenden ist er πνεῦμα."

3) Begriff des Lebens und des Todes.

§. 158.

Der Begriff des Lebens und des Todes ergibt sich aus dem, was bisher über die Grundbestandtheile der menschlichen Natur gesagt worden ist. Nach unserer Darstellung besteht der Mensch aus zwei Theilen, oder er hat zwei Seiten: eine *sinnliche* und eine *übersinnliche*, eine *irdische* und eine *göttliche*, σάρξ und πνεῦμα. Der Mensch selbst aus diesen beiden Theilen bestehend ist die lebendige Einheit derselben und wird als solche ψυχὴ ζῶσα (1 Cor. 15, 45.), ein *Einzelleben*, ein *lebendiges* Individuum, genannt. Hieraus ergibt sich, dass beide Grundbestandtheile des Menschen zusammen ein Ganzes bilden, dass keiner von dem andern getrennt werden kann, ohne dass der Mensch aufhört Mensch zu sein. Demnach beruht auf der Einheit beider das *Leben* des Menschen (Apost. 20, 10. Luc. 8, 55. vergl. Offenb. 8, 9.). Wird die Einheit aufgehoben, so tritt der *Tod* ein (Matth. 27, 50. Luc. 23, 46. Joh. 10, 17. 12, 25. 19, 30. Apost. 7, 59.).

Jene beiden Theile bestehen aber in dem Menschen nicht *neben* einander, sondern *in einander*, bilden zusammen ein organisches Ganze. Das πνεῦμα ist der σάρξ eingehaucht und erfüllt dieselbe. Insofern diess der Fall ist, wird das πνεῦμα ψυχή, die σάρξ σῶμα genannt. Näher bildet also σῶμα das Aeussere, ψυχή das Innere des menschlichen Organismus. Die Seele ist der eigentliche Lebensmittelpunkt, der Punkt, in welchem das Leben des ganzen Menschen sich concentrirt, von wo die einzelnen Schwingungen des Lebens ausgehen, um sich über den ganzen Leib zu verbreiten, und wohin sie wieder zurückkehren, um von Neuem den Kreislauf zu beginnen. Insofern kann man sagen, dass das Leben des Leibes von der ψυχή abhängt, nicht als ob sie das Princip und die Kraft des Lebens wäre — denn diese ist vielmehr das πνεῦμα — aber sie ist der Sitz und Träger desselben (Apost. 20, 10. Luc. 21, 19. Offenb. 8, 9. vergl. Matth. 6, 25. 20, 28. Mc. 3, 4. 10, 45. Luc. 6, 9. 12, 22. 14, 26. Joh. 12, 25.

Phil. 2, 30. 1 Thess. 2, 8.), daher sie denn auch als Subject genannt wird, wo es Erhaltung, Rettung, Verlust des Lebens gilt (Matth. 2, 20. 20, 28. Mc. 3, 4. 10, 45. Luc. 6, 9. 12, 22. 20, 19. Joh. 10, 11. 15. 17. 13, 37 f. Apost. 15, 26. Röm. 11, 3. 2 Cor. 12, 15. u. ö.). Die Vermittelung des Lebensprocesses, welcher von der Seele ausgehend sich über den ganzen Leib verbreitet, bildet das *Blut*. Der Verlust des Blutes hat daher das Aufhören des Leibeslebens zur Folge (Matth. 23, 35. 27, 6. 24. Luc. 11, 50 f. Apost. 20, 28. 22, 20. Hebr. 9, 12.). Insofern in ihm das von der Seele ausgehende Leben sich zunächst darstellt, wird das Blut auch geradezu als Symbol des Lebens oder der ψυχή angesehen (vergl. 3 Mos. 17, 11. 14. 5 Mos. 12, 23.); Eigenschaften und Thätigkeiten der Seele werden auf das Blut übertragen, vergl. Matth. 23, 35.: αἷμα δίκαιον, 27, 4.: αἷμα ἀθῷον, 1 Petr. 1, 19.: τιμίῳ αἵματι, Hebr. 12, 24.: αἵματι λαλοῦντι. Die Ausdrücke σῶμα καὶ αἷμα (Matth. 26, 26. 28. Mc. 14, 22. 24. Luc. 22, 19 f. 1 Cor. 11, 24 f.), σάρξ καὶ αἷμα (Matth. 16, 17. Joh. [1, 13.] 6, 53 ff. 1 Cor. 15, 50. Gal. 1, 16. Eph. 6, 12. Hebr. 2, 14.)[1] dienen, gleich als stände σῶμα καὶ ψυχή, zur Bezeichnung des ganzen Menschen.

§. 159.

Da der Mensch durch Einwehung des göttlichen Lebensgeistes in den irdischen Stoff entstanden ist, so gehört er zwei verschiedenen Sphären an, auf der einen Seite *Gott* nach der Seite seines Geistes, auf der andern Seite der *Natur* nach der Seite des irdischen Stoffes, aus welchem sein Leib

---

[1] σάρξ καὶ αἷμα bezeichnet im N. T. die *sinnliche* Menschennatur, wie diese aus ihren beiden Bestandtheilen, dem irdischen Stoff (σάρξ) und der ihre Thätigkeiten durch das Blut vermittelnden Seele besteht. Nur die Stelle Joh. 6, 53 ff. macht insofern eine Ausnahme, als σάρξ καὶ αἷμα hier nicht die *sinnlich* menschliche Natur Christi, sondern die Substanz der menschlichen Natur Christi überhaupt bezeichnet. Dass diese Stelle aber den gewöhnlichen Sprachgebrauch überschreitet, darauf ist schon früher hingewiesen worden. Unrichtig *Grotius* und *Tholuck*: σάρξ καὶ αἷμα bezeichne den sterblichen Leib im Gegensatze zum verklärten, *Ebrard:* es bezeichne die Menschennatur im Gegensatze zum unkörperlichen, unerschaffenen Gott, *Matthies:* es diene zur Bezeichnung des moralischen Gegensatzes gegen das πνεῦμα.

gebildet ist. Der Mensch selbst ist die concrete Einheit dieser beiden in ihm vereinigten Sphären. Vermöge dieser seiner Doppelnatur hat er die Fähigkeit mit beiden Gebieten in Verbindung zu treten: nach der Seite seines Geistes mit Gott, nach der Seite seines Leibes mit der Natur. Der Mensch hat aber nicht blos die Fähigkeit zu dieser doppelten Gemeinschaft, sondern er ist sogar auf dieselbe angewiesen. Das Leben des Menschen hängt wesentlich von ihrer Unterhaltung ab. Σάρξ und πνεῦμα, die beiden Bestandtheile der menschlichen Natur, können nur dann zusammen für die Dauer eine Einheit bilden und ein normales Leben haben, wenn sie von den allgemeinen Gebieten, denen sie angehören, nicht isolirt, sondern im Stande sind, fortwährend aus ihnen neue Nahrungskräfte und Lebenszuflüsse in sich aufzunehmen. Geräth die Verbindung des Leibes mit der Natur in Stocken, so dass jener keine neuen Nahrungsstoffe aus dieser mehr in sich aufnehmen kann, so wird der Leib unkräftig und eben damit unfähig, ferner noch Träger der Seele (Apost. 20, 10. vergl. 2, 27. Off. 8, 9. 1 Mos. 35, 18. 1 Kön. 17, 21.) oder Organ des ihn erfüllenden Geistes (Matth. 27, 50. Luc. 8, 55. 23, 46. Joh. 19, 30. Apost. 7, 59.) zu sein. Die Seele verlässt den Leib und der Mensch, genauer: der materielle *Leib* (Jak. 2, 26.), stirbt. Auf der andern Seite hängt aber ebenso sehr, ja in noch höherem Grade, das Leben des Menschen von dem fortbestehenden Zusammenhange *seines Geistes* mit dem Geiste *Gottes* ab. Der Mensch ist ja geschaffen nach dem Ebenbilde Gottes (Jak. 3, 9. 1 Cor. 11, 7. vergl. Eph. 4, 24. Col. 3, 10.) d. h. wie Gott seinem ganzen Wesen nach Geist ist, so ist auch der Mensch geschaffen, ganz Geist zu werden (1 Cor. 15, 44. 49. Matth. 22, 30.). Demgemäss hat der Mensch die Aufgabe, den in der Schöpfung ihm mitgetheilten Geist Gottes über sich herrschen zu lassen (κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν Röm. 8, 4.; πνεύματι στοιχεῖν Gal. 5, 25.; πνεύματι περιπατεῖν καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ τελεῖν Gal. 5, 16.) und mittelst desselben die σάρξ, welcher dieser eingeweht ist, so zu durchdringen und zu bearbeiten, dass sie je mehr und mehr ihres materiellen Charakters entledigt wird und die

Natur des Geistes anzieht. Diese Aufgabe kann aber nur erfüllt werden, wenn der Geist in steter Verbindung mit dem göttlichen Geiste bleibt, aus welchem er immer neue Lebenskräfte sich aneignen kann. Sobald daher diese Verbindung unterbrochen wird (vergl. Eph. 4, 18.: ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ) oder nicht mehr in normaler Weise fortbesteht, wird das geistige Leben geschwächt (ἀσθενής Röm. 5, 6.; das N. T. bezeichnet dieses Schwach werden auch als ein Einschlafen Eph. 5, 14. 1 Thess. 5, 6 f.), der Geist kann dann seine Aufgabe dem Fleische gegenüber nicht mehr lösen. Statt das Fleisch zu beherrschen, zu durchdringen und vergeistigen, geräth er vielmehr in die Herrschaft des Fleisches (vergl. 1 Mos. 6, 3.), der Wandel des Menschen wird ein fleischlicher (κατὰ σάρκα περιπατεῖν, ζῆν Röm. 8, 1. 4. 12 f. 2 Cor. 10, 2 f.), und er wird selbst fleischlicher Natur (σαρκικός Röm. 7, 14. 1 Cor. 3, 1. 3. f. vergl. ἐν σαρκὶ εἶναι Röm. 7, 5. 8, 8.), „das Geistige bildet nicht mehr ein eigenthümliches Leben für sich (vergl. πνεῦμα μὴ ἔχοντες, die keinen Geist haben Jud. 19.), sondern existirt nur noch als *geistiges Vermögen*, als *innerer Sinn* der Seele, Vernunftgeist (νοῦς)“[1]. Als solcher kann er nur noch *streiten* gegen das Fleisch, wie dieses gegen ihn streitet (Gal. 5, 17.), ohne aber die Macht desselben überwinden zu können (Matth. 26, 41. Röm. 7, 18.). Die so ihrer Geistigkeit beraubte Seele verdient fortan gar nicht mehr den Namen des Geistes, mit dem sie in ihrem wahrhaft lebendigen Zustande benannt werden konnte, sie ist jetzt eben nichts als *Seele*, und der Mensch selbst ist *seelisch* (ψυχικός Jud. 19. 1 Cor. 2, 14.), nicht mehr *geistlich* (πνευματικός). Eben damit hört er auf zu Gott im Kindesverhältniss zu stehen (Luc. 3, 38.), oder vielmehr er verliert die Fähigkeit Kind Gottes zu werden (ἐξουσίαν τέκνον θεοῦ γενέσθαι Joh. 1, 12.). Das Bild Gottes, welches ja eben in der ursprünglich in ihm vorhandenen Anlage zur Gotteskindschaft bestand, ist gestört.[2] So schwindet das Leben nach seiner höheren Seite immer mehr dahin und zwar in demselben

---

[1] *Beck*, Seelenlehre. S. 34. [2] Vergl. oben S. 390.

Grade, als die anfangs nur unregelmässige und abnorme Verbindung des menschlichen mit dem göttlichen Geiste allmählich ganz aufhört und die Seele in völliger Isolirung sich in sich verzehrt. Diesen Zustand der Seele, bei welchem diese von ihrem wahren Lebensgrunde abgelöst sich selbst aufreibt, nennt das N. T. den *geistigen Tod* oder den *Tod der Seele*[1] (Matth. 8, 22. Luc. 15, 32. Joh. 5, 24 f. 8, 51 f. Röm. 8, 13. Gal. 6, 8. Eph. 2, 1. 5, 14. Jak. 5, 20. 1 Joh. 3, 14. Offenb. 3, 1.).

Hieraus geht hervor, dass das N. T. gemäss dem, dass nach ihm der Mensch während seiner Entwickelung zwei verschiedenen Sphären angehört, auch zwei verschiedene Arten des Lebens und des Todes kennt: Leben und Tod des *σῶμα*, sowie Leben und Tod der *ψυχή*. Das Bestehen dieser doppelten Art des Lebens wird vorausgesetzt z. B. Matth. 10, 39: *ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν· καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν.* Von einem doppelten Tode wird aber gesprochen Matth. 10, 28: *μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεινόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· φοβήθητε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ.* 8, 22: *ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς*, vergl. Joh. 11, 25. 2 Cor. 4, 16. Das Leben des Leibes wird auch genannt ein *Leben im Fleische* (*ζῆν ἐν σαρκὶ* Gal. 2, 20. Phil. 1, 22. 24. 1 Petr. 4, 2. *ἐν σαρκὶ περιπατεῖν* 2 Cor. 10, 3. vergl. Hebr. 5, 7: *αἱ ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*), das Leben des Geistes bald geradezu ein *geistiges* (*ζῆν πνεύματι* Gal. 5, 25), bald das *ewige Leben* (*ζωὴ αἰώνιος* Matth. 19, 16. 29. Mc. 9, 43. Luc. 10, 25. Joh. 3, 15. 36. 5, 24., welche Bezeichnung in der Anschauung ihren Grund hat, dass, wer das geistige Leben besitze, eben dadurch dem zukünftigen Leben angehöre). Der Tod des Leibes wird auch genannt der *erste* Tod, der Tod des Geistes in seiner Vollendung der *zweite* Tod (*ὁ δεύτερος θάνατος* Offenb. 2, 11. 20, 6. 14. 21, 8.), weil die Trennung des Leibes von der Seele die erste, die vollendete Isolirung des Geistes aber die

[1] Vergl. auch *Dähne*, Paul. Lehrb. S. 58.

zweite Entscheidung ist, welcher der im geistigen Sterben begriffene Mensch anheimfällt.[1]

---

[1] Die Bezeichnung des vollendeten geistigen Todes mit dem Ausdruck *zweiter Tod* findet sich schon in der jüdischen Theologie, vergl. *Targ. Hieros.* in Deut. 33, 6: *Vivat Ruben in hoc seculo nec moriatur morte secunda, qua moriuntur impii in mundo futuro. Targ.* in Ps. 49, 11: *Quoniam videbit sapientes improbos, qui moriuntur morte secunda et adjudicantur Gehennae*, vergl. auch *Jonath.* zu Jes. 22, 14. 65, 15., ausserdem *Pirke Elieser c.* 34: „Wen ich des Götzendienstes schuldig finde, sagt Gott, den werde ich des *andern Todes* sterben lassen (אני אמיתהו במות שני), aus welchem keine Wiederbelebung zu hoffen ist (שאין בו תחייה).“ Ueber diesen zweiten Tod spricht sich die Berleb. B. so aus: „Der *erste* Tod ist nichts Anderes, als der vor dem andern Tode vorhergehende elende und peinliche Zustand der unter der Herrschaft der Sünde und also auch unter dem Zorn Gottes liegenden Menschen nach Leib und Seele. Dieser erste Tod hat gleichsam zwei Länder, worüber sich seine Herrschaft erstreckt: 1) eines in der Zeit vor der Trennung des Leibes und der Seele, Luc. 15, 32., 1 Joh. 3, 14. Denn die die Sünde über sich herrschen lassen in diesem Leben, die liegen auch schon hier in der Gewalt des Todes. 2) Die nun so aus der Welt scheiden, die müssen auch nach dieser Zeit im Tode bleiben, sie fahren in den Sammelplatz der abgeschiedenen unreinen Seelen. Der *andere* Tod aber ist der auf den ersten Tod folgende allerelendeste und unseligste Zustand, worin die verfallen, welche durch die Gerichte des *ersten* Todes nicht *geschmeidig* geworden sind, da sie von aller Gnade und Barmherzigkeit Gottes die ganze erschrecklich lange finstere Ewigkeit hindurch ausgeschlossen, und aus dem Lande und Licht der Lebendigen als unreine Hunde verstossen bleiben.“ Diese Bestimmung ist insofern nicht richtig, als nach ihr der Umfang des sogenannten ersten Todes offenbar zu weit ausgedehnt wird, wie man aus den entsprechenden Begriffen der ersten und zweiten Auferstehung ersehen kann. Die erste Auferstehung entspricht nämlich offenbar dem ersten Tode, sowie die zweite Auferstehung dem zweiten Tode. Da nun die erste Auferstehung die Aufhebung des leiblichen Todes ist, so kann unter dem ersten Tode nur der leibliche Tod selbst verstanden werden als die erste Entscheidung, welcher der Mensch in Folge der Sünde und des beginnenden geistigen Todes anheimfällt. Diesem ersten Tode verfallen sowohl Erlöste als Nichterlöste, allein für jene hat er eine andere Bedeutung als für diese. Für jene ist er mit einem Fortbestehen des *geistigen Lebens* verbunden, für diese ist der leibliche Tod zugleich *Fortsetzung* und *Steigerung* des *geistigen Todes.* Diess ist dann der Grund, wesshalb für jene der erste Tod auch wieder aufgehoben wird durch die erste Auferstehung, wogegen für die Nichterlösten dieser erste Tod durch die sogenannte zweite Auferstehung nicht nur nicht aufgehoben, sondern zu demselben auch der zweite Tod als die Vollendung des geistigen noch hinzugefügt wird. Wir können demnach sagen, dass der erste Tod die Entscheidung sei, welcher der *Leib*

§. 160.

In welchem Verhältniss steht nun der leibliche Tod zum geistigen? Zuvörderst ist zu antworten, dass mit dem geistigen nothwendig auch der leibliche gegeben ist, dass jener diesen zur nothwendigen, wenn auch nicht zur unmittelbaren, Folge hat. Zwar scheint bei oberflächlicher Betrachtung nicht einzusehen, wie damit, dass die Gemeinschaft der Seele mit dem göttlichen Geiste unterbrochen wird, auch die Verbindung zwischen Leib und Seele aufgehoben werden, mithin der leibliche Tod eintreten müsse. In der That setzt jedoch das N. T. das Bestehen dieser Nothwendigkeit voraus (vergl. Röm. 8, 10: τὸ σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν mit 5, 12.), und zu erklären dürfte sie in folgender Weise sein. Indem in Folge des geistigen Sterbens der Geist aufhört über das Fleisch zu herrschen, geräth die Herrschaft auf die Seite des Fleisches. Das Fleisch nimmt also eine Stellung ein, die ihm naturgemäss nicht zukommt, es entwickelt eine Energie und Thätigkeit gegenüber dem Geiste, durch welche seine Kraft so erregt und angespannt wird, dass die aus der Natur zufliessende Nahrung nicht hinreicht, um die erschöpfte Kraft zu ergänzen oder neu zu beleben. So reibt sich die Lebenskraft der σάρξ allmählich auf und diese wird unfähig, die wenn auch noch so ohnmächtige ψυχή in sich festzuhalten. Das

---

des Sünders anheimfällt, dadurch dass er von seinem Lebensprincipe, dem Geiste, abgetrennt wird, der zweite Tod dagegen die Entscheidung, welcher der *Geist* des Sünders endlich anheimfällt, dadurch dass er von seinem Lebensprincipe, dem göttlichen Geiste, für alle Ewigkeit geschieden wird. Ueber den Begriff des zweiten Todes vergl. auch *Ewald*, *comment. in apoc. p.* 302*sq.*, *Eichhorn*, *comm. in apoc. I. p.* 91: „*Est autem ὁ θάνατος poena, quae morte luitur; quae si post naturalem mortem locum habet, ea erit mors secunda, posterior.*" *Baumgarten-Crusius*, bibl. Theol. S. 341: „Vom jüdischen Ausdrucke *zweiter Tod* ist es bekannt, dass er das bedeutete, was schlimmer wäre, als der Leibestod, oder vielleicht auch doppelten Tod (da auch der gewaltsame, bei den Juden, zweiter Tod genannt wird). Aber vielleicht will ihn die Apok. (20, 14.) in einen andern Sinn hineindeuten: Tod des Todes selbst." Christus bezeichnet übrigens dieselbe Sache öfters durch das Wort Gehenna, vergl. Matth. 5, 29 f. 10, 28. Luc. 12, 5.

Band zwischen ψυχή und σῶμα zerreisst, und der leibliche Tod tritt ein als Folge des geistigen (vergl. Röm. 7, 5.).

Auf der andern Seite kann aber das Leben der Seele sehr wohl fortbestehen ungeachtet des Eintritts des leiblichen Todes oder der leibliche Tod kann eintreten ohne Folge des geistigen zu sein, vergl. Matth. 10, 28. Diess war bei Christus der Fall, welcher den leiblichen Tod starb, ohne dass der Geist dadurch mitberührt wurde (1 Petr. 3, 18: *θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι*).[1] In diesem Falle kann aber der leibliche Tod nur als ein gewaltsamer gedacht werden, nicht als ein auf gewöhnlichem Wege erfolgender.

Wie nun der Eintritt des leiblichen Todes zwar nothwendige, aber nur mittelbare Folge des Eintritts des geistigen Todes ist, so ist auch die *Aufhebung* des leiblichen Todes zwar nothwendige, aber nur *mittelbare* Folge der Aufhebung des geistigen Todes (*σωτηρία ψυχῶν* 1 Petri 1, 9.). Daher fällt der Leib auch dann noch dem Tode anheim, wenn die Rettung des Geistes bereits ihren Anfang genommen hat (vergl. Röm. 8, 10: *εἰ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι'*

---

[1] Der Sinn dieser Worte ist: „Indem der Leib Christi starb, wurde durch diesen Tod sein geistiges Leben so wenig mit ergriffen, dass dieses vielmehr gerade zu höherer Vollendung geführt wurde" (vergl. Luc. 23, 46. Joh. 19, 30.). Im Wesentlichen erklärt daher richtig *Bengel: simul atque per mortificationem involucro infirmitatis in carne solutus erat, statim vitae solvi nesciae virtus modis novis et multis expeditissimis sese exserere coepit. Hanc vivificationem necessario celeriter subsecuta est excitatio corporis ex morte et resurrectio e sepulcro.* — *ζωοποιεῖν* heisst nämlich hier weder „am Leben erhalten" (*Bellarmin*, *Steiger*, *Tholuck*), was es überhaupt niemals heisst, noch kann es mit den ältern Dogmatikern der lutherischen Kirche (*Quenstedt*, *Hollaz*, *Hutter*, *Baier*, *Buddeus*) von der Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele, welche der Auferstehung vorangegangen, noch mit *de Wette* und *Huther* geradezu von der Auferstehung verstanden werden, mit welcher Auffassung der ganze Zusammenhang der Stelle streitet, sondern es heisst hier, was es immer heisst: *lebendig machen.* Der Geist Christi — wird gesagt — sei mit dem Tode seines Leibes unmittelbar zu höherem Leben erwacht. Und wir haben uns zu denken, dass dieser zu höherem Leben erwachte Geist dann die Wiederbelebung des Leibes in der Auferstehung nach sich gezogen habe. — Dass Christus nur dem Leibe nach gestorben sei, wird auch in der *hist. Josephi fabri lign. c. XVIII.* ausgesprochen.

ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην. vergl. Joh. 11, 25: *κἂν ἀποθάνῃ, ζήσεται* und 2 Cor. 4, 16.). Es erklärt sich diess daraus, dass der Geist nur in allmählichem Fortschritt von seinem Tode völlig erlöst werden kann, das aber, was unmittelbar den Tod des Leibes bewirkte, die unnatürliche und abnorme Thätigkeit auf der Seite des Fleisches, so lange in gewissem Maasse fortdauert, als die Erlösung des Geistes noch keine vollendete ist (1 Joh. 1, 8). Ebenso gewiss muss aber der leibliche Tod als Folge des Nichtmehrvorhandenseins des geistigen endlich wieder aufgehoben werden (Röm. 8, 11.), und diese Aufhebung tritt in die Erscheinung durch die *Auferstehung* (Matth. 22, 23—31. Mc. 12, 18. 23. Luc. 14, 14. 20, 27 ff. Joh. 11, 24. Apost. 23, 6. 8. Röm. 6, 5. 1 Cor. 15, 12 f. 21. 42. Hebr. 6, 2. Off. 20, 5 f.). Erst mit der Auferstehung ist der Tod seinem ganzen Umfang nach aufgehoben (1 Cor. 15, 54 f.).

§. 161.

Ist einmal die Gemeinschaft zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geiste zerrissen, hat also der geistige Tod seinen Anfang genommen, so kann in Folge der dadurch eingetretenen Schwächung des menschlichen Geistes die ursprüngliche Gemeinschaft beider von Seiten des Menschen nicht wieder angeknüpft werden. Der Mensch steht ja dann unter der Herrschaft des Fleisches. Das Fleisch aber ist das von Natur dem Geistigen und Göttlichen Widerstrebende (1 Cor. 15, 50. Gal. 5, 17.). Es zieht den Menschen, je mehr er seiner Herrschaft verfällt, desto mehr in eine Gott feindliche Richtung hinein (Röm. 8, 7: *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν· τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται οὐδὲ γὰρ δύναται*). Das Streben des Fleisches ist nicht auf das Leben, sondern auf den Tod des Geistes gerichtet (Röm. 8, 6: *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος*). Ist daher der Mensch einmal dem geistigen Tode anheimgefallen, so nimmt dieser Tod, so weit es auf den Menschen ankommt, seinen unaufhaltsamen Fortgang bis zur gänzlichen Verderbung (*φθορά*: Gal. 6, 8. 2 Petr. 1, 4. 2, 12. 19., *ὄλεθρος*: 1 Thess. 5,

3. 2 Thess. 1, 9. 1 Tim. 6, 9., ἀπώλεια: Matth. 7, 13. Joh. 17, 12. Röm. 9, 22. Phil. 1, 28. 3, 19. 1 Tim. 6, 9. Hebr. 10, 39. 2 Petr. 2, 1. 3. 3, 7.) der Seele. In diesem Fortgange des Todes werden zwei Stufen von einander unterschieden: der sogenannte *erste* und der *zweite Tod.* Im ersten wird die Seele ihres Organes, des Leibes, beraubt, im zweiten fällt sie der gänzlichen Isolirung von ihrem Lebensgrunde anheim (Off. 2, 11. 20, 6. 14. 21, 8.). Dieser Fortschritt des Todes kann nur aufgehalten und die Seele gerettet werden (σωτηρία ψυχῶν 1 Petr. 1, 9.) dadurch, dass von Seiten *Gottes* die Verbindung durch einen ausserordentlichen Akt erneuert wird. Es bedarf einer neuen *Mittheilung* des göttlichen Geistes an den menschlichen (vergl. Joh. 20, 22.), durch welche der Geist des Menschen erneuert und gekräftigt wird (ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοός Eph. 4, 23.; κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος θεοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον 3, 16.), es bedarf einer *Wieder*geburt (παλιγγενεσία Tit. 3, 5.), einer Geburt von *oben* (γεννηθῆναι ἄνωθεν Joh. 3, 3. 7.), einer Geburt aus dem *göttlichen Geiste* (γεννηθῆναι ἐκ τοῦ πνεύματος Joh. 3, 6. 8. vergl. γεγεννῆσθαι ἐκ θεοῦ Joh. 1, 13. 1 Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 7. 5, 1. 4. 18.). Die vom Verderben ergriffene Seele muss wieder *lebendig gezeugt* werden (Luc. 17, 33.), der Mensch muss „gemäss dem Bilde Gottes, welcher Geist ist, erneuert werden (Col. 3, 10.) zum Sein im Geiste, der wieder als Leben ihm inne ist und zum Wirken in seiner Bewegungskraft (Röm. 8, 9f. 14. *geistlicher Mensch* πνευματικός). Das aus dem Geiste Gottes Erzeugte ist nämlich selbst Geist, als eigenthümliche Substanz und Kraft dem Fleische gegenüberstehend (Joh. 3, 6.), und gleich dem Leibe dem Menschen zu eigen gehörend (1 Cor. 6, 20. 14, 14. 2 Tim. 4, 22.);" „eben daher bildet er nach innen, wie der Leib nach aussen, ein eigenthümliches Personleben aus, den *neuen Menschen* (ὁ νέος, καινὸς ἄνθρωπος Col. 3, 10. Eph. 4, 24. vergl. 1 Petr. 3, 4: ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέος καὶ ἡσυχίου πνεύματος), welcher die Geistigkeit des Lebens darstellt, wie im äusseren, „dem alten Menschen" (ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος Röm. 6, 6. Eph. 4, 22. Col. 3, 9.) die Fleischlichkeit sich darstellt,

nachdem die Substanz des Fleisches durch Verschmelzung in die Seele zum fleischlichen Personleben sich ausgebildet hat."[1]

Diese Rettung der Seele durch Neubelebung ist möglich, so lange überhaupt der geistige Tod noch nicht vollendet ist. Sie kann daher auch dann noch eintreten, wenn der Leib bereits gestorben ist (1 Petr. 4, 6.). Ja der Tod des Leibes kann sogar Mittel zur Rettung der Seele werden (vergl. 1 Cor. 5, 5.). Auf der andern Seite kann, je weiter der geistige Tod bereits fortgeschritten ist, desto schwerer nur eine Rettung eintreten (Joh. 3, 20. Matth. 12, 31 f.), da ja die Rettung nur an das im Menschen noch vorhandene Geistige anknüpfen kann, dieses wahrhaft Geistige aber, je mehr der geistige Tod fortschreitet, desto mehr im Schwinden begriffen ist (vergl. Jud. 19. mit Matth. 25, 29: *ἀπὸ τοῦ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ*. 13, 12. Mc. 4, 25. Luc. 8, 18.).[2]

§. 162.

Ist der leibliche Tod als Folge des sich entwickelnden Todes der Seele eingetreten, so kann die so vom Leibe getrennte Seele, falls ihr nicht vor diesem Zeitpunkt Erlösung zu Theil geworden, wenn auch in gewissem Maasse als lebendig und selbstbewusst (Luc. 16, 23 ff. vergl. 1 Petr. 3, 19.), doch nicht als ein wahres und vollkräftiges Leben führend gedacht werden. Der Mangel dieses wahren und vollkräftigen Lebens folgt aus etwas Doppeltem: *einmal* aus dem We-

[1] *Beck* a. Schr. S. 35.

[2] Vergl. *Beck*, christl. Lehrwiss. I. S. 196: „Vermöge der dem Menschen immer noch innewohnenden Geistigkeit, wie sie namentlich vom Gewissen, dem geistigen Bewusstsein aus (*συνείδησις* 1 Tim. 1, 19. vergl. 5. 3, 9.) als Glaubens-Substanz und Glaubens-Kraft sich lebendig zeigt, und die religiöse Gebundenheit an Gott auch durch die Perioden der Sünde hindurch aufrecht erhält, bleibt der Mensch fähig und bestimmt für die Wiederherstellung in die actuelle Gottähnlichkeit oder Kindschaft eben durch die geistige Erneuerung in der neuzeugenden Kraft des Geistes von oben unter Vermittelung des Glaubens Eph. 4, 23 f., 3, 16 f., bleibt aber auch unverantwortlich und rettungslos der in die *ἀπώλεια* auslaufenden *διαφθορά* verfallen, wenn es dazu nicht kommt, Jud. 19—21., 2 Petr. 2, 12 ff."

sen des leiblichen Todes an sich, insofern ja die Seele vom Leibe geschieden *nackt* ist (2 Cor. 5, 2.), mithin eines angemessenen Organes für ihre Thätigkeit entbehrend, nur ein Leben *in sich*, nicht aber zugleich ein nach aussen gerichtetes Leben führen kann (Joh. 9, 4: ἔρχεται νὺξ, ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι. vergl. Matth. 22, 23 ff.,[1]) *andererseits* aus dem Todeszustande, in welchem sich die Seele selbst schon *vorher* befand, ehe sie noch das Leibesleben verliess. Dieser ihr eigner Tod bewirkt, dass sie ohne wahrhaft geistig zu sein, vielmehr in einem Zustande unreiner, mit Materie versetzter, Geistigkeit das irdische Leben verlassen musste. Dem widerspricht nicht, dass die Seelen auch der nicht erlösten Verstorbenen im N. T. πνεύματα genannt werden (vergl. 1 Petr. 3, 19.). Denn damit soll nur der Zustand ihres *relativ* immateriellen Zustandes, nicht aber der *reiner* Geistigkeit bezeichnet werden.[2] Insofern nun die Seele nach dem Tode kein angemessenes Leibesorgan besitzt, wird sie als im Gefängniss (ἐν φυλακῇ Matth. 5, 25. Luc. 12, 58. 1 Petr. 3, 19.) befindlich dargestellt. Da sie aber nicht rein geistig ist, ist sie, falls nicht von oben Rettung eintritt, auch nicht im Stande, ein ihrem jetzigen Zustande angemessenes rein geistiges Leibesorgan, nach dem sie sich sehnt, sich anzubilden. Daher befindet sie sich im Zustande der Unbefriedigheit und des Schmerzes (Luc. 16, 23 f.), welcher an Intensität wächst, je mehr ihre Verbindung mit dem göttlichen Geiste aufhört.

Mit noch viel traurigeren Farben, als der Zustand des ersten wird im N. T. der des sogenannten *zweiten Todes* ge-

---

[1] Vergl. *Zeller*, die Lehre des Neuen Testaments vom Zustand nach dem Tode (in d. theol. Jahrbb. 1847. S. 394 f.): „Wenn in der bekannten Stelle Matth. 22, 23 ff. parallel aus dem Satze, dass Gott nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen sei, die Nothwendigkeit — nicht der *Unsterblichkeit*, sondern der *Auferstehung* gefolgert wird, so setzt diess ganz unbestreitbar voraus, dass ohne die Auferstehung Gott in Betreff der Verstorbenen (Abraham, Isaak, Jakob) *kein* θεὸς ζώντων sein würde, dass mithin diese Verstorbenen erst durch die Auferstehung wieder zu ζῶντες werden, vor der Auferstehung also es noch nicht sind."

[2] Vergl. oben S. 414. und 418.

geschildert. Dieser besteht in einer gänzlichen Isolirung der nun wieder mit einem Leibe bekleideten (vergl. Matth. 5, 29 f. 10, 28. 18, 9. Mc. 9, 43. 45. 47.) Seele von ihrem Lebensgrunde, in einer völligen und daher durch alle Ewigkeiten hindurch fortdauernden (Offenb. 20, 10.) Trennung von Gott und seinem Reiche, bei welcher der Mensch nur auf sich selbst und die in dem gleichen Zustande befindlichen Geister angewiesen ist (Offenb. 20, 14. vergl. V. 10.). Das Qualvolle dieses ihres Zustandes wird durch die mannichfaltigsten Bilder angedeutet, bald, indem von einem nicht verlöschenden Feuer (Matth. 5, 22. 25, 41. Mc. 9, 43 f.) oder von einem Feuerofen (Matth. 13, 42. 50.) oder von einem Feuersee, der mit Schwefel brenne (Offenb. 20, 15. vergl. 19, 20. 20, 10.), bald indem von der äussersten Finsterniss (Matth. 8, 12. 22, 13. 25, 30.) als ihrem Aufenthaltsort gesprochen wird, bald indem von einem Wurme die Rede ist, der in der Seele nage und ihr keine Ruhe gönne (Mc. 9, 44. 46. 48.), oder indem von Heulen und Zähneknirschen des Menschen, wodurch er seinen Schmerz an den Tag lege, gesprochen wird (Matth. 8, 12. 13, 42. 50. 22, 13. 24, 51. 25, 30. Luc. 13, 18.). Es erklärt sich diese Schilderung ihres Zustandes, wenn man bedenkt, dass der Mensch sich jetzt in völligem Zwiespalte mit seiner ursprünglichen Idee und Anlage befindet, dass er zur blossen Carricatur des göttlichen Ebenbildes herabgesunken ist.

Ganz anders verhält es sich dagegen mit denjenigen Seelen, denen von oben her Rettung zu Theil geworden ist, mag diese Erlösung nun bereits bei Leibesleben oder erst nach der Trennung der Seele von ihrem Leibe eingetreten sein. Für diese hat der leibliche Tod seine schreckende Gestalt verloren. Zwar befinden auch sie sich in Folge des Eintritts desselben in einem Zustande der Unvollkommenheit und Abnormität, indem auch sie, so lange sie von ihrem Seelentode nicht *vollkommen* erlöst sind, eines angemessenen Organes für ihre Thätigkeit entbehren (2 Cor. 5, 4. 8. vergl. Offenb. 6, 9. 20, 4., wo sie schlechtweg als ψυχαί bezeichnet werden) und darum auch im Hades sich aufhalten (Matth. 16, 18. Luc.

16, 22 ff. Offenb. 6, 9.).[1] Allein einmal wird dieser Mangel reichlich aufgewogen durch die Fülle des Lebens, aus der sie jetzt wieder schöpfen, nachdem sie mit dem Urquell alles Lebens, mit Gott, in Gemeinschaft getreten sind, wesshalb ihr Zustand sogar als ein vollkommnerer bezeichnet wird, als der ist, in dem sie sich während ihres irdischen Lebens befanden (Luc. 23, 43. 2 Cor. 5, 6 ff. Phil. 1, 21 ff. Offenb. 14, 13.). Andererseits ist dieser ihr Zustand relativer Unvollkommenheit ein nur vorübergehender, „die Pforten des Hades vermögen nicht die Erlösten festzuhalten“ (Matth. 16, 18: *πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσίν μου τῆς ἐκκλησίας*),[2] der Hades muss sie, nachdem sie von ihrer Unreinheit vollkommen geläutert sind, wieder herausgeben, gleichwie er Christum herausgegeben hat (Apost. 2, 27. 31. vergl. Offenb. 1, 18.), um nun im Himmel, in der unmittelbaren Gemeinschaft Gottes, Christi (Joh. 17, 24. 14, 2 f. 13, 36.) und seiner heiligen Engel mit neuen himmlischen Leibern bekleidet zu weilen (Offenb. 6, 11. 7, 9—17. 14, 2. 3. vergl. Apost. 7, 55—59. 2 Cor. 5, 1. Phil. 1, 21 ff. Hebr. 12, 23.),[3] bis ihnen, nachdem

---

[1] Vergl. oben S. 254 ff. — [2] Vergl. oben S. 256. Anm.

[3] Nach dem N. T. fällt die Bekleidung der Gerechten mit einem himmlischen Leibe nicht nothwendig mit der allgemeinen Auferweckung der Gerechten (1 Cor. 15, 52., Offenb. 20, 4.) zusammen. Vielmehr sprechen mehrere Stellen ausdrücklich aus, dass jene noch *vor* dieser eintreten könne, vergl. Matth. 27, 52., wo erzählt wird, dass viele Leiber verstorbener Gerechten schon unmittelbar nach der Auferstehung Christi erweckt und Vielen in Jerusalem erschienen seien (*καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεῴχθησαν, καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθη, καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰςῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς*). Bei diesen trat also die Bekleidung mit dem neuen Leibe schon damals ein (so schon *Epiphan. Ambros. Calov.*). Dieselbe Anschauung tritt Offenb. 6, 11. hervor, wenn hier der Apokalyptiker schaut, wie den Seelen der verstorbenen Gerechten noch vor der Auferweckung ein weisses Kleid gereicht und ihnen gesagt wird, dass sie noch eine kleine Zeit ruhen möchten, bis auch ihre Mitknechte und Brüder vollendet wären. Unter diesem weissen Kleide (vergl. Offenb. 3, 4 f.) kann hier ebenfalls nur der neue herrliche Leib, welcher den Gerechten zu Theil wird, verstanden werden. Mit dieser Verleihung des neuen Leibes scheint eine Versetzung der Todten aus dem Hades in den Himmel verbunden gedacht werden zu müssen. Nur dann erklärt es sich, wie

sie durch die Auferweckung auf die zum Himmel gewordene Erde wieder versetzt worden sind, endlich auf dieser ihre bleibende Stätte angewiesen wird (Matth. 5, 5. Offenb. 20, 4ff. 21, 3ff.).

4) Begriff der Sünde und der Gerechtigkeit.

§. 163.

Wie Gott Person ist, so ist der Mensch, der nach dem

---

uns scheint, wie Paulus 2 Cor. 5, 1ff. die Ueberzeugung aussprechen kann, dass nach dem Abbrechen des irdischen Zelthauses die Christen ein neues ewiges Haus *im Himmel* erwarte, und wie, während an mehreren Stellen der Hades als Aufenthaltsort der abgeschiedenen Gerechten bezeichnet wird, an andern diese in den *Himmel* versetzt werden (Offenb. 7, 9—17., 14, 2. 3.). Hiermit stimmt auch überein Phil. 1, 21ff., Hebr. 12, 23., Apost. 7, 59., über welche Stellen zu vergl. Zeller, a. A. S. 402f.: „Wenn Phil. 1, 21ff. gesagt wird: „Ich weiss nicht, welches von Beiden ich vorziehen soll, zu sterben und bei Christo zu sein, oder noch länger am Leben zu bleiben; jenes wäre für mich selbst besser, dieses für meine Wirksamkeit und für Euch" —: so ist darin doch offenbar die Voraussetzung enthalten, dass der Apostel, im Fall seines baldigen Todes, schneller zu Christus komme, als im Fall seiner Erhaltung, also nicht erst zur Zeit der Parusie, die ihn jedenfalls, auch wenn sie ihn noch lebend traf, mit Christus vereinigen musste. Etwas unsicherer ist diese Vorstellung Ebr. 12, 23.; doch ist nicht wahrscheinlich, dass der Verfasser unter den Geistern der vollendeten Gerechten (*πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων*), von denen er hier redet, die noch im Hades befindlichen Seelen verstanden hat, mag man nun die *δίκαιοι* selbst mit *de Wette* z. d. St. von den alttestamentlichen Frommen, oder von gestorbenen Christen erklären. Es erhellt diess, ausser dem allgemeinen Sprachgebrauch des *τελειοῦν*, namentlich aus c. 11, 40: *οὗτοι πάντες .... οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν, ... ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσι*. Da hier dem *τελειοῦν* das *κομίζεσθαι τὴν ἐπαγγελίαν* parallel steht, so müssen die *δίκαιοι τετελειωμένοι* solche Fromme sein, welche die Verheissung schon erlangt haben, welche sich also bereits im Reiche Gottes, bei Christo befinden. Wenn endlich Apg. 7, 55. 60. Stephanus im Augenblick seines Todes den im Himmel zur Rechten Gottes stehenden Christus anruft: *κύριε Ἰησοῦ δέξαι τὸ πνεῦμά μου*, so erlaubt dieser Ausruf nicht ebenso, wie der verwandte des sterbenden Christus, die Erklärung, dass er sich damit nur überhaupt der Obhut des Angerufenen empfehlen wolle, denn „in der Hand Gottes" ist auch die im Hades befindliche Seele, das in Empfang Nehmem dagegen bezeichnet eine persönliche Begegnung zwischen dem Empfangenden und dem Empfangenen, die hier nur möglich war, wenn sich der Geist des Stephanus zu Christus in den Himmel erhob."

Bilde Gottes geschaffen ist, wesentlich Person. Zum Wesen der Persönlichkeit gehört aber Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Der Mensch hat also seiner ursprünglichen Natur nach volle Freiheit sich zu bestimmen wie er will, oder er hat Wahlfreiheit. Er hat die Freiheit, sowohl der von Gott ihm gegebenen Bestimmung gemäss sich zu entwickeln, als auch mit ihr in Widerspruch zu treten. Er hat die Freiheit sich für Gott, aber auch gegen Gottes Willen zu bestimmen. Die Entscheidung nach jener Seite ist für den Menschen *Pflicht* und *Schuldigkeit* (ὀφείλημα Luc. 17, 10. vergl. Matth. 6, 12. 18, 24. 30. 34. Röm. 4, 4.). Entscheidet er sich dagegen nach dieser Seite, so *verschuldet* er sich gegen seinen Schöpfer, er tritt in ein Schuldverhältniss gegen ihn (ὀφείλει Luc. 7, 41. 16, 5ff.), wird sein Schuldner (ὀφειλέτης Matth. 18, 24. Luc. 13, 4., χρεωφειλέτης Luc. 16, 5. 7, 41.), denn er leistet nicht das, was Gott von seinem Geschöpf fordern kann; es häuft sich eine Schuld an, welche zwischen Gott und dem Menschen steht (ὀφειλή Matth. 18, 32., ὀφείλημα 6, 12.), Gott wird gleichsam sein Gläubiger, und der Mensch verfällt in die Hand Gottes, der das ihm freiwillig Versagte mit Gewalt einzufordern das Recht hat (Matth. 5, 26. 18, 34.). Entscheidet er sich aber für Gott und seiner ihm von Gott gegebenen Bestimmung gemäss, so erfüllt er damit den göttlichen Willen, er leistet dann, was er zu leisten schuldig ist (Luc. 17, 10.), steht als ein δίκαιος vor Gott (Gal. 3, 12.), kann sich rühmen, seine Pflicht erfüllt zu haben (Röm. 4, 2: εἰ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα), Gott hat dann an den Menschen keine Rechtsansprüche mehr zu machen, vielmehr ist er vermöge seiner Gerechtigkeit verbunden, dem Menschen den ihm bestimmten Lohn, das ewige Leben, zu ertheilen (Röm. 4, 4.: τῷ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν, ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα). So kann der Mensch also durch den Gebrauch seiner Freiheit ebensowohl in ein Schuldverhältniss, als in ein solches Verhältniss zu Gott treten, in welchem er rein, untadelhaft vor ihm dasteht und für gerecht von ihm erklärt werden muss (δικαιοῦσθαι). In jenem Falle hat seine Handlungsweise den Charakter der ἀδικία, κακία,

in diesem den der δικαιοσύνη, und jede einzelne dem göttlichen Willen entsprechende Handlung heisst δικαίωμα, ἔργον καλόν, ἀγαθόν.

§. 164.

Von dieser seiner Freiheit Gebrauch zu machen oder nicht steht nicht in des Menschen Belieben, sondern er wird dazu genöthigt, denn seine eigene Natur, sofern er die concrete Einheit von πνεῦμα und σάρξ ist, sollicitirt ihn fortwährend, entweder nach dieser oder nach jener Seite sich zu entscheiden. Das πνεῦμα, wie es unmittelbar von Gott ihm gegeben ist, so ist es auch das von Anfang an dem Wesen Gottes im Menschen Entsprechende, insofern ja Gott selbst seinem ganzen Wesen nach Geist ist. Der Geist will das Gute und hasst das Böse (Röm. 7, 15. 18 f.), er stimmt überein mit dem göttlichen Gesetze, hat an demselben Wohlgefallen (7, 16. 22. 25.). Der Geist ist daher dasjenige im Menschen, was ihn fortwährend zu Gott hinzieht, was ihn antreibt den göttlichen Willen zu erfüllen (vergl. Röm. 8, 6. 27., wo von einem φρόνημα τοῦ πνεύματος die Rede ist), was ihn für das Gute geneigt macht (Matth. 26, 41. Mc. 14, 38: τὸ πνεῦμα πρόθυμον), wie denn auch der Geist Gottes dem Geiste des Menschen lebendig innewirkt und die natürliche Neigung desselben unterstützt (1 Joh. 5, 6. Röm. 8, 26.). Die σάρξ dagegen als die ihrer Natur nach ausserhalb des Reiches Gottes stehende und für das Reich Gottes nicht empfängliche Materie (vergl. 1 Cor. 15, 50.) ist eben darum für das Gute ungeneigt (Matth. 26, 41. Mc. 14, 38: ἡ σὰρξ ἀσθενής), sie zieht den Menschen nicht zu Gott, sondern zur äusseren materiellen Natur hin, zur sichtbaren Welt, von welcher sie genommen, und zu welcher sie gehört (1 Joh. 2, 16. vergl. Joh. 1, 13., wo ἐκ θελήματος σαρκὸς und ἐκ θεοῦ einander entgegengestellt werden). Wie an dem πνεῦμα Gott, so hat an der σάρξ das böse Geisterreich einen Anknüpfungspunkt im Menschen, an welchem es mit dem Menschen in Gemeinschaft treten und auf ihn einwirken kann (1 Cor. 7, 5. Eph. 2, 2. 3.).

Der Mensch nun als die concrete Einheit dieser beiden mit einander streitenden (Gal. 5, 17: *ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός*) und ihn nach zwei Seiten ziehenden Mächte ist fortwährend in dem Falle, sich zwischen beiden Mächten entscheiden zu müssen. Auf der einen Seite steht die *σάρξ*, durch welche das böse Geisterreich auf den Menschen einwirkt und ihn von Gott abziehen will, auf der andern Seite das *πνεῦμα*, durch welches Gott auf den Menschen einwirkt und ihn für seinen Willen zu gewinnen sucht. Jede Entscheidung für die *σάρξ* ist zugleich eine Entscheidung für das böse Geisterreich, durch welche er mit diesem in Gemeinschaft tritt, eine Entscheidung im Gegensatz gegen Gott (Röm. 8, 8.), für die Welt, für die Materie, mithin im Gegensatz gegen die Bestimmung des Menschen, welcher Geist werden soll; jede Entscheidung für das *πνεῦμα* ist zugleich eine Entscheidung für Gott, durch welche er die Gemeinschaft mit Gott und seinem Reiche befestigt.

§. 165.

Die Entwickelung des Menschen, jenachdem er sich nach dieser oder nach jener Seite entscheidet, ist näher folgende:

Entscheidet sich der Mensch für den Willen des *πνεῦμα*, so räumt er eben damit diesem in sich die Herrschaft ein, das *πνεῦμα* erhält dadurch ein bleibendes Uebergewicht über die *σάρξ*, es ist fortan die bestimmende Macht seines Lebens, das Element seines Seins (*ἐν πνεύματι εἶναι* Röm. 8, 9.), sein Wandel wird dadurch ein dem *πνεῦμα* entsprechender (Röm. 8, 4: *κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν.* V. 5: *κατὰ πνεῦμα εἶναι.* Gal. 5, 25: *πνεύματι στοιχεῖν.* V. 16: *πνεύματι περιπατεῖν καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ τελεῖν*), der ganze Mensch gewinnt eine pneumatische Richtung (Röm. 8, 5: *οἱ κατὰ πνεῦμα ὄντες τὰ τοῦ πνεύματος φρονοῦσιν.*), er wird *πνευματικός* (1 Cor. 2, 15. 3, 1. vergl. 15, 45. Joh. 6, 63.). Die Richtung des *πνεῦμα* ist aber eine Richtung zu Gott hin. Insofern ist eine Entscheidung für jenes zugleich eine Entscheidung für den göttlichen Willen. Insofern nun Gott mit seinem *πνεῦμα* dem

πνεῦμα des Menschen innewirkt und dadurch diesen für die Entscheidung nach der pneumatischen Seite zu gewinnen sucht, wird durch eine solche Entscheidung zugleich die Gemeinschaft mit Gott seitens des Menschen bestättigt und befestigt. Der Mensch hat fortan nicht mehr blos die Anlage für die Kindschaft Gottes und für die Theilnahme an seiner βασιλεία, sondern diese tritt in gewissem Grade schon faktisch ein. Der Mensch wird in Wirklichkeit Kind Gottes, Gott Vater des Menschen (Röm. 8, 14.). Das Verhältniss zwischen Gott und dem Menschen hört auf ein blosses Rechtsverhältniss zu sein, es wird ein Verhältniss der Liebe. Es beginnt ein wahrhaftiges Wohnen und Herrschen Gottes in dem Menschen, und je mehr dieses sich vollendet, desto mehr vollendet sich die sittliche Tüchtigkeit des Menschen. Die Folge davon ist das Hervorgehen aller der Tugenden, welche der Apostel Gal. 5, 22. 23. als Früchte des Geistes bezeichnet, wenn er sagt: „Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Langmuth, Milde, Güte, Treue, Sanftmuth, Enthaltsamkeit. Gegen solche ist das Gesetz nicht." Das den göttlichen Willen Erfüllen wird dann je mehr und mehr dem Menschen zur Natur. Jede folgende Entscheidung für das Gute ist eben nur Produkt seiner Neigung. Das Gott widerstrebende Princip der σάρξ ist zwar noch in ihm und macht sich bisweilen geltend (vergl. Matth. 26, 39. Luc. 22, 42.), aber es wird fortwährend durch das πνεῦμα niedergehalten, seine Macht je mehr und mehr zurückgedrängt. Der Mensch kann zwar noch durch die in ihm vorhandene ἐπιθυμία (Jak. 1, 14.) und durch diese vom Satan gereizet und versucht werden (wie ja auch Christus von ihm versucht wurde Matth. 4, 1 ff. Mc. 1, 12 f. Luc. 4, 1 ff.), aber er wird durch keine Macht *verführt* werden können (vergl. Röm. 8, 38 f.). Da ferner von der Gemeinschaft des göttlichen mit dem menschlichen Geiste das wahre Leben dieses abhängt, so folgt aus der Entscheidung des Menschen nach der pneumatischen Seite auch das Erwachen desselben zu einem immer volleren und wahreren Leben (Gal. 6, 8: ὁ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον), auf welches das Streben des Geistes ja

von Anfang an gerichtet war (Röm. 8, 6: τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη). Die ζωή, welche vorher nur möglich, nur als Anlage in dem Menschen vorhanden gewesen war, wird nun sein wirkliches Besitzthum. Diese normale Entwickelung ist faktisch nur in der Person Christi in die Erscheinung getreten.

Entscheidet sich der Mensch dagegen für die σάρξ, so räumt er damit der σάρξ die Herrschaft ein über das πνεῦμα, jene erhält dadurch ein bleibendes Uebergewicht über dieses. Die σάρξ ist fortan die bestimmende Macht seines Lebens. Sein Wandel wird ein der σάρξ entsprechender (κατὰ σάρκα περιπατεῖν, ζῆν Röm. 8, 1. 4. 12f. 2 Cor. 10, 2f.), die σάρξ wird das Element seines Seins und Lebens (ἐν σαρκὶ εἶναι Röm. 7, 5. 8, 8.). Die σάρξ aber, wie sie selbst materiell ist und als solche ausserhalb des Reiches Gottes steht (1 Cor. 15, 50.), so zieht sie den Menschen von Gott ab, hin zur Materie, zur Welt (1 Joh. 2, 16: ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ κόσμου). Die Folge davon ist, dass er nun auch in Gemässheit der Materie, der Welt, handelt. Welcher Beschaffenheit diese Handlungsweise sei, lehrt Gal. 5, 19. 21: τὰ ἔργα τῆς σαρκὸς, ἅτινά ἐστι μοιχεία, πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, μέθαι, κῶμοι καὶ τὰ ὅμοια τούτοις. Doch bleibt der Mensch, ist er einmal der σάρξ gefolgt, auf dieser Stufe nicht stehen: je mehr die σάρξ in ihm die herrschende Macht wird, desto mehr macht sie sich das pneumatische Gebiet zu eigen, ihr Gebiet bleibt nicht auf die ursprünglich materielle Seite des Menschen, auf den Leib, beschränkt, sondern dehnt sich auch auf das πνεῦμα aus. So gewinnt sie selbst, je mehr das πνεῦμα sarkisch wird, und zur blossen ψυχή herabsinkt (1 Cor. 2, 14. 3, 1. Jak. 3, 15. Jud. 19.), einen geistartigen Charakter. Es kann nun im eigentlichen Sinne die Rede sein von ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός (Gal. 5, 16. 17. Eph. 2, 3. 1 Petr. 2, 11. 1 Joh. 2, 16. vergl. Col. 2, 23.; auch ist die Begierde der σάρξ gemeint, wenn es Jak. 1, 14. heisst: ἕκαστος πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος). Mit Rücksicht auf diese Ausdehnung des Gebietes der σάρξ auf das πνεῦμα werden ersterer im N. T.

aber auch recht eigentlich *geistige Vermögen und Thätigkeiten* zugeschrieben. So ist die Rede nicht blos von einem *νόμος τῆς σαρκός* (Röm. 7, 21. 23.), sondern auch von einem *θέλημα* (Joh. 1, 13. Eph. 2, 3.), *φρόνημα* (Röm. 8, 6f.), *νοῦς* (Col. 2, 18.), *παθήματα* (Gal. 5, 24.), *διανοιαὶ τῆς σαρκός* (Eph. 2, 3.), es wird ihr ein *βουλεύεσθαι* (2 Cor. 1, 17.), *γιγνώσκειν* (2 Cor. 5, 16.), *ἐργάζεσθαι* (Gal. 5, 19f.), *στρατεύεσθαι* (Röm. 7, 23. 1 Petr. 2, 11.), *ἀντικεῖσθαι* (Gal. 5, 17.), *αἰχμαλωτίζειν* (Röm. 7, 23.) zugeschrieben. Mit der Veränderung des physischen Charakters der *σάρξ* wird ferner auch der *ethische* Charakter derselben ein anderer. Wenn ursprünglich die *σάρξ* nur schwach dem Guten gegenüber genannt werden konnte und ihrer materiellen Natur gemäss spröde gegen das Geistige und Göttliche, so ist sie mit der Vergeistigung ihrer Natur zu einem directen Widerspruch gegen das wahrhaft Geistige und Göttliche fortgeschritten, der früher mehr passive Gegensatz ist in einen activen Kampf übergegangen (Röm. 7, 23: *νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου.* vergl. Gal. 5, 17. 1 Petr. 2, 11.). Die *σάρξ* ist jetzt geradezu feindlich gegen Gott und seinen Willen (Röm. 8, 7: *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν· τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται*). Der Apostel Paulus sagt daher, dass in dem Fleische nichts Gutes wohne (Röm. 7, 18: *οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν*); wie in dem Geiste das Gesetz Gottes, so wohne in der *σάρξ* das Gesetz der Sünde (Röm. 7, 23: *ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας ὁ ὢν ἐν τοῖς μέλεσί μου*), ja er nennt sie geradezu eine *σάρξ ἁμαρτίας* (Röm. 8, 3.), so wie er den Leib, von dem aus die *σάρξ* ihre Thätigkeit entfaltet, ein *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* nennt (Röm. 6, 6.). Hieraus ist es erklärbar, dass das N. T. nicht blos Sünden der Sinnlichkeit, sondern auch eigentlich geistige Sünden, Sünden des Egoismus und des Hochmuths, aus der *σάρξ* ableiten kann (vergl. Gal. 5, 19ff., wo als *ἔργα τῆς σαρκός* auch Götzendienst, Zauberei, Feindseligkeiten, Hader, Eifersucht, Zorn, Parteiungen, Spaltungen, Sekten, Neid und Mord genannt werden, vergl. auch Col. 2, 18.).

Entscheidet sich nun der Mensch für die σάρξ auf dieser Entwickelungsstufe, so ist, da die σάρξ eine dem göttlichen Willen selbst widerstrebende ist, diess zugleich eine Entscheidung im Gegensatz gegen Gott, mithin ein Akt der Irreligiosität (ἀσέβεια Röm. 5, 6. 1, 18. 2 Tim. 2, 16. Tit. 2, 12.), der Feindschaft gegen Gott (Jak. 4, 4.). Darum wird er selbst dadurch feindlich gegen Gott gesinnt (Röm. 5, 10. Col. 1, 21.). Er räumt aber dadurch zugleich dem bösen Geisterreiche, welches durch die σάρξ auf den Menschen einzuwirken suchte, die Herrschaft über sich ein (Tob. 6, 17. 2 Cor. 4, 4. Eph. 2, 2. 2 Tim. 2, 26.). Wie er sein Anrecht auf die βασιλεία τοῦ θεοῦ aufgibt, so wird er faktisch ein Glied der βασιλεία τοῦ σατανᾶ (1 Joh. 3, 8.). Diess hat aber die nothwendige Folge, dass nun auch eine Trennung zwischen Gott und dem Menschen eintritt. In demselben Maasse, in welchem der Mensch sich von Gott zurückzieht, zieht auch der göttliche Geist sich vom menschlichen Geiste zurück (vergl. Jak. 4, 8. Joh. 14, 17. 23.). Nun ist aber bereits entwickelt worden, dass nur in der Gemeinschaft mit Gott *Leben* ist, dass dagegen, wo Trennung von Gott besteht, nothwendig der *Tod* waltet. Daraus folgt, dass der Mensch, indem er sich für die σάρξ, damit zugleich für den Tod entscheidet (Gal. 6, 8: ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν, vergl. Röm. 8, 6: τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος. V. 13: εἰ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν. 7, 5.). Mit der Sünde ist unmittelbar der Tod gegeben (Röm. 6, 23: τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος. Jak. 1, 15: ἡ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον.). Und wo dieser einmal waltet, kann er, wie früher dargestellt worden, von Seiten des Menschen nicht wieder aufgehoben werden. Der Zustand des Todes und des Beherrschtseins vom Satan wird, sobald der Mensch gesündigt hat, nothwendig ein *bleibender* Zustand.

Somit verliert also der Mensch durch die Entscheidung für die σάρξ, soweit es auf ihn ankommt, die Möglichkeit, seine ewige Bestimmung zu erreichen, er irrt ab von der richtigen Bahn des Lebens, sein Leben wird fortan ein abnormes, und er geht dem ewigen Tode entgegen. Sofern

diess der Fall ist, heisst jede Entscheidung für die σάρξ eine ἁμαρτία (1 Joh. 5, 17.: πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν), und der Mensch, der diese Entscheidung trifft, heisst ἁμαρτωλός (Röm. 5, 19. Mc. 8, 38. Luc. 5, 8. 24, 7. Joh. 9, 16. 24.).

Der ursprüngliche Zustand des Menschen ist nun aber nicht als ein Zustand völliger Indifferenz zu denken, als ein Zustand, bei welchem es dem Zufall überlassen bliebe, für welche Seite er sich entscheiden werde. Der Mensch ist ja ein persönliches Wesen, mit Vernunft begabt, so dass er sehr wohl zu erkennen vermag, was die Pflicht und der eigne wahre Vortheil gebietet. So sehr die Entscheidung nach jeder von beiden Seiten für den Menschen möglich ist, so wenig kann man sagen, dass jede von beiden Entscheidungsarten mit gleicher Leichtigkeit geschehen könne und dass jede von beiden eine naturgemässe sei. Die Entscheidung für die Seite des Geistes ist um so naturgemässer und muss dem Menschen um so leichter werden, als ja die Persönlichkeit selbst, welche den Ausschlag zu geben hat, der geistigen Seite des Menschen angehört. Daher kann man denn sagen, dass jede Entscheidung für die σάρξ zugleich eine Entscheidung gegen die Natur des Menschen sei. Da es nun aber für den Menschen göttliches Gesetz, da es für ihn Pflicht und Schuldigkeit ist, sich gemäss seiner Natur, gemäss der ihm von Gott gegebenen Bestimmung zu entscheiden, so ist jede solche Entscheidung zugleich eine Entscheidung gegen das göttliche Gesetz, selbst wenn ein positives göttliches Gesetz nicht vorhanden sein sollte. Insofern ist jede ἁμαρτία zugleich ἀνομία (1 Joh. 3, 4.; πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ· καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. vergl. Matth. 7, 23. 13, 41. u. ö.) oder, was damit gleichbedeutend ist, παράβασις (Röm. 2, 23. 4, 15. 5, 14. 1 Tim. 2, 14. Hebr. 2, 2.) oder παράπτωμα (Matth. 6, 14 f. Mc. 11, 25 f. Röm. 4, 25. 5, 15 ff. Eph. 1, 7. u. ö.), παρακοή (Hebr. 2, 2.), der Mensch selbst wird durch sie zu einem παραβάτης (Röm. 2, 25. 27. Jak. 2, 9. 11.).

Wie die Sünde ihrer Natur nach zur nothwendigen Folge den geistigen Tod hat, so hat wiederum der geistige Tod zur nothwendigen Folge die Sünde. Aus dem geistigen Tode

entwickelt sich die Sünde, die den Tod hervorgerufen, mit Nothwendigkeit immer wieder von Neuem hervor. Darin gibt der Tod nur seinen Ursprung von der Sünde zu erkennen, dass er immer von Neuem diese aus sich erzeugt. Es ergibt sich diess von selbst aus der Natur des geistigen Todes. Der geistige Tod besteht ja eben darin, dass der Geist des Menschen sich im Zustand der Schwäche befindet, weil er in der Absonderung von Gott nicht in normaler Weise immer von Neuem den nothwendigen Lebenszufluss an sich zieht, der eben nur von Gott ausgehen kann. So bleibt also, so lange der Mensch sich im Zustande des geistigen Todes befindet, das Fleisch und somit das widergöttliche Princip das in ihm Herrschende. Der Geist des Menschen ist jetzt nicht mehr frei, sondern steht unter der Herrschaft des im Menschen seienden Princips der Sünde, der σάρξ (Röm. 7, 5. 8, 8.: ἐν σαρκὶ εἶναι). So gern daher der Geist das *seiner* Natur Gemässe, das Gute, den göttlichen Willen, thun möchte (Matth. 26, 41. Mc. 14, 38.: τὸ πνεῦμα πρόθυμον. Röm. 7, 18.: τὸ θέλειν παράκειταί μοι. V. 22.: συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον. V. 25.: αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοΐ δουλεύω νόμῳ θεοῦ.), so *kann* er ihn nun nicht mehr, er *muss* thun, nicht was *er*, sondern was die σάρξ will (Röm. 7, 14.: ἐγὼ σαρκικός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. V. 15.: οὐχ ὃ θέλω, τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ, τοῦτο ποιῶ. vergl. V. 18. 19.: οὐχ ὃ θέλω, ποιῶ ἀγαθὸν, ἀλλ' ὃ οὐ θέλω κακὸν, τοῦτο πράσσω. V. 22.: βλέπω ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου.). Gegen dieses widergöttliche Princip kann sich zwar der Geist *momentan* erheben, indem er die in ihm vorhandene Lebenskraft zusammenrafft und ist so *einzelner* guter Werke fähig (Röm. 2, 14.). Aber diese bleiben eben nur *einzelne* gute Werke. Die widergöttliche Richtung *im Ganzen*, der der Mensch verfallen ist, vermag er durch eigne Kraft nicht aufzuheben. Der Geist kann sich bei seiner Schwäche auf der Höhe, auf die er sich künstlich aufschwingt, indem er die einzelnen guten Werke zu Wege bringt, nicht behaupten, sondern verfällt, so sehr er wünscht, die wider-

göttliche Richtung selbst aufzuheben (Röm. 7, 24.), immer von Neuem derselben anheim und begeht neue Sünden. Somit ist denn die Sünde, wie sie den Tod hervorgerufen hat, so auch wieder die Erscheinungsweise des geistigen Todes. Besonders deutlich wird diess 1 Cor. 15, 55. ausgesprochen, wo die Sünde der Stachel des Todes genannt wird. Stachel des Todes wird sie nämlich genannt, insofern sie im Dienste des Todes steht, die Waffe ist, mit welcher der Tod tödtet. Der Tod bedient sich nach der Anschauung des N. T. der Sünde, um sich selbst zu vollenden, um die Menschen, die ihm anheimgefallen, vollends zu tödten. Der durch die erste Sünde eingetretene geistige Tod ist nämlich noch nicht vollendet, er ist nur der Tod in seinem Beginn. Der Tod aber schreitet, wenn er einmal eingetreten ist, unaufhaltsam fort, und dazu bedient er sich der Sünde, durch welche er sich immer von Neuem verstärkt und endlich vollendet (Joh. 8, 21.: ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε. vergl. V. 24.). Hiermit stimmt auch der Ausspruch Joh. 8, 34. überein: „jeder der Sünde thut, ist der Sünde Knecht,“ d. h. die Sünde, der sich der Mensch einmal überlassen hat, beherrscht fortan den Menschen, der Mensch kann sich ihrer Macht nicht mehr entziehen, wird zu immer neuen Uebertretungen des göttlichen Gesetzes fortgerissen. Es ist diess aber nicht so gemeint, als ob die erstbegangene Sünde unmittelbar immer neue Sünden hervorriefe. Nach der Anschauung des N. T. steht vielmehr zwischen der erstbegangenen Sünde und allen weiteren, welche sich aus jener ergeben, der geistige Tod als Vermittelung dazwischen. Jede Sünde gebiert neue Sünden, aber nur durch Vermittelung des Todes.

So befindet sich denn also der Mensch, hat er einmal gesündigt, in einem Zustande, in dem er sich selbst überlassen wohl immer tiefer der Sünde und endlich dem vollendeten geistigen Tode anheimfallen, nicht aber durch eigne Kraft sich von der Sünde freimachen kann, in der er wohl sich immer mehr verschulden kann, niemals aber seine Schuld abzutragen im Stande ist. Soll er aus diesem Zustande gerettet werden, so kann diess nur einmal so geschehen, dass

ihm aus Gnaden seine Schuld erlassen, andererseits, dass die durch die Sünde hervorgerufene Todesentwickelung, aus welcher sich immer neue Sünden erzeugen, durch Gott selbst aufgehalten, dass ihm durch einen ausserordentlichen göttlichen Akt neues Leben mitgetheilt und dadurch die Macht der *σάρξ* gebrochen wird.

5) Das innere Seelenleben.

a) Die Seele im Allgemeinen.

§. 166.

Nach unserer früheren Darstellung bildet die Seele (*ψυχή* = *πνεῦμα*) das Innere, der Leib das Aeussere des menschlichen Organismus. Der Leib ist die Wohnung der Seele (2 Cor. 5, 1.: *ἡ οἰκία τοῦ σκήνους, οἰκοδομή*), das Kleid, mit dem sie umhüllt ist, ohne welches sie nackt wäre (5, 3.). Ebenso ist er das Organ, durch dessen Vermittelung die Seele Alles, was sie überhaupt ausführt, ins Werk setzt, ohne welches sie nichts kann. Ist die Seele daher des Leibes verlustig gegangen, so kann sie zwar vollkommen lebendig (1 Petr. 3, 18.) und selbstbewusst sein (Luc. 16, 23 ff.), aber sie kann nichts wirken (Joh. 9, 4. 2 Cor. 5, 10.), sie lebt nur ein Leben *in sich*, aber nicht ein Leben *nach aussen*. Ihr Zustand wird daher im Verhältniss zu dem Zustande, welchen sie im Leibe hatte, vorwiegend als ein Ruhen (Offenb. 14, 13.) oder als Schlaf (1 Thess. 4, 13—15. 5, 10.) bezeichnet. Wenn hieraus hervorgeht, dass die Seele nothwendig des Leibes bedarf, dass das Leben der Seele ohne Leib kein wahres und vollkräftiges ist, so bedarf auf der andern Seite der Leib ebenso sehr der Seele, denn die Seele ist ja Sitz, Träger, Centrum des menschlichen Lebens. Von ihr allein strömt alles Leben auf den Leib aus. Ohne Seele wäre der Leib todt (*νεκρόν*). Ebenso ist sie das Ich, die Persönlichkeit des Menschen, von ihr werden nicht nur alle physischen, sondern auch alle persönlichen Akte abgeleitet. Sie ist das Subjekt der Beschlüsse und Handlungsweisen, Stimmungen und Gefühle. So wird die *ψυχή* Matth. 12, 28. als Subject des Wohlgefallens, 26, 38. Mc. 14, 34. Joh. 12, 27. der Betrüb-

niss, Mc. 12, 30. 33. der Liebe, Luc. 1, 46. des Lobes, 12, 19. des Besitzes, des Essens, Trinkens, Fröhlichseins genannt; ebenso das πνεῦμα 1 Cor. 2, 11. als Subjekt des Wissens, Luc. 1, 27. 10, 20. des Jubelns, Joh. 11, 33. Apost. 17, 16. des Erzürntwerdens, Mc. 8, 12. des Seufzens, nach Apost. 19, 21. fasst der Mensch seine Beschlüsse in dem πνεῦμα, in ihm empfindet er 2 Cor. 2, 12. Beunruhigung, das πνεῦμα ist 1 Cor. 16, 18. 2 Cor. 7, 13. Gegenstand der Erquickung.[1]

Wenn nun hiernach alle persönlichen Funktionen des Menschen von der Seele ihren Ausgang nehmen, so unterscheidet das N. T. jedoch innerhalb der Seele verschiedene Kräfte und Organe, denen die verschiedenen Lebensäusserungen zugetheilt werden. Wir werden im Folgenden namentlich die Bedeutung des *Herzens* (ἡ καρδία), des *Verstandessinnes* (ὁ νοῦς) und des *Gewissens* (ἡ συνείδησις) zu untersuchen haben.

b) Das Herz.

§. 167.

Wie die Seele das Inwendige des Leibes ist, so ist das Herz das Inwendige der Seele; es ist die Lebensmitte, das Centralorgan der Seele. Wie die fleischliche καρδία das Cen-

[1] In den zuletzt angeführten Stellen ist nämlich unter dem πνεῦμα nichts Anderes als die Seele selbst nach ihrer inneren Wesenheit zu verstehen. Der Ausdruck πνεῦμα statt ψυχή wird gebraucht, weil die Stärke und Energie, mit der jene Akte geschehen, hervorgehoben werden soll. Vergl. *Beck*, bibl. Seelenl. S. 45: „Soweit in den seelisch-leiblichen Zuständen oder Verrichtungen das *dynamische Verhältniss*, die Afficirtheit oder Energie der Lebenskraft, welche Seele und Leib bewegt, sich herausstellt oder herausgestellt soll werden, tritt auch die Firma des Geistes hervor und so werden auch seelisch-leibliche oder sinnliche Gesammtzustände, wie sie sich in Folge der verschiedensten Affekte bilden, z. B. in Folge des Schreckens, Zornes, Staunens, Schmerzes, der Ungeduld und Unruhe sammt ihrem Gegentheil, als Modalitäten des Geistes gefasst, um damit die *energische Ergriffenheit der Lebenskraft* in den betreffenden Erscheinungen, und dieser *ihre Stärke* zu bezeichnen, wie sie *bis in den Lebensgrund eindringen, und die Lebens-Oekonomie durchgreifen.* Daher auch gerade, wo der Mensch in der kräftigsten Bewegung, in lebhafter, ja leidenschaftlicher Erregtheit und vollem Feuer gedacht wird, schlechtweg sein Geist als das Subjekt erscheint."

tralorgan des Blutlebens, so ist die seelische καρδία das Centralorgan, der Centralheerd, des *persönlichen* Lebens, die innere Werkstätte aller persönlichen Funktionen, der Gefühle und Stimmungen, Wahrnehmungen und Urtheile, Erkenntnisse und Entschlüsse. Die einzelnen in dem Menschen aufkeimenden Regungen des persönlichen Lebens haben nämlich als solche noch keinen individuellen Charakter, sind noch nicht wirklich persönliches Eigenthum des Menschen. Damit sie dieses werden, bedürfen sie einer *Sammlung* und *individuellen Verarbeitung*, ehe sie durch Vermittelung der Glieder äusserlich werden können. Diese Sammlung, Organisation und Aneignung geschieht in dem *Herzen* (ἡ καρδία).[1]

So wird das Herz genannt als die Stätte, in welcher die *Ueberlegung* (συμβάλλειν Luc. 2, 19.), die *Meditation* (διαλογίζεσθαι Matth. 16, 7. Mc. 2, 6. vergl. 11, 31 ff. Luc. 3, 15. 9, 47. 24, 38.), das *Wahrnehmen* und *Denken* (νοεῖν Joh. 12, 40.; διάνοια Luc. 1, 51.; ἔννοια Hebr. 4, 12.; ἐπίνοια Apost. 8, 22.), das *Aufmerken* (Apost. 16, 14.), das *Erkennen* (εἰδέναι Eph. 1, 18.) vor sich gehe, das Herz als Organ, mit welchem der Mensch zu einem *Urtheil* gelange und *Beschlüsse* fasse (1 Cor. 7, 37.: τοῦτο κέκρικεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ. Apost. 11, 23.: τῇ προθέσει τῆς καρδίας. vergl. 7, 23. Joh. 13, 2. 1 Cor. 4, 5. 2 Cor. 9, 7. Offenb. 17, 17.). In dem Herzen legt der Mensch das, was er sich merken oder zum Gegenstande der Ueber-

[1] Vergl. *Beck*, a. Schr. S. 63 ff. — Ueber das Verhältniss der καρδία zur ψυχή vergl. *Olshausen*, a. *Diss. p.* 159: *Ψυχή, quatenus vult, desiderat, appetit, in N. T. vocatur καρδία sensu strictiori. Omnium longe difficillimum est accurate definire, quidnam discrimen in N. T. inter ψυχήν et καρδίαν intercedat. Saepe, quod supra vidimus, permutantur; pro ψυχῇ collocatur καρδία, quoniam sedes est et quasi receptaculum animae cor, sicut intellectus caput, neque tamen utraque vox promiscue adhibetur, sed ψυχή collocatur quatenus existit, καρδία quatenus movetur.*" — *Lutz*, bibl. Dogm. S. 77: „Καρδία entspricht dem hebräischen לב und bezeichnet die Bewegung des Gemüthes nach der intelligenten oder moralischen Seite, das gemüthliche und intelligente Leben der ψυχή, das persönliche, menschliche Leben, wie es ist als ein vorhandenes, zuständliches. Insofern können beide Ausdrücke mit einander abwechseln. Vergl. auch *Baumgarten-Crus.*, bibl. Theol. S. 323., *Schmid*, bibl. Theol. I. S. 237.

legung machen will, gleichsam nieder als in einem Behältniss, um zu gelegener Zeit davon Gebrauch zu machen (Luc. 1, 66.: ἔθεντο πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν. vergl. 2, 51.: διετήρει ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς. 21, 14. Apost. 5, 4.). In ihm haben die *Gemüthsbewegungen* (ἐνθυμήσεις Hebr. 4, 12. Matth. 9, 4. vergl. Luc. 24, 32.: ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν ἡμῖν. Apost. 2, 37.: κατενύγησαν τῇ καρδίᾳ) ihren Sitz; so *Neid* und *Streitsucht* (ζῆλος πικρὸς καὶ ἐρίθεια Jak. 3, 14.), *Wuth* (διεπρίοντο ταῖς καρδίαις αὐτῶν Apost. 7, 54.), *Kummer* und *Traurigkeit* (Joh. 16, 6.: λύπη πεπλήρωκεν ὑμῶν τὴν κ. Apost. 21, 13.: συνθρύπτοντες τὴν κ. Röm. 9, 2. 2 Cor. 2, 4.), *Furcht* (Joh. 14, 1.: μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ κ. vergl. V. 27.), *Zweifel* (διακρίνεσθαι ἐν τῇ κ. Mc. 11, 23.), *Glaubenszuversicht* (πίστις Mc. 11, 23. Röm. 10, 9 f. vergl. Eph. 3, 17.), *Freude* (Joh. 16, 22. Apost. 2, 26. 46. 14, 17.), *Liebe* (2 Thess. 3, 5. Röm. 5, 5. 1 Tim. 1, 5.), *Wohlgefallen* (εὐδοκία Röm. 10, 1.).

Das Herz ist also der Ausgangspunkt aller persönlichen Akte. Vom Herzen hängt aber auch der *Charakter* derselben ab. Nicht nur *dass* sie überhaupt entstehen, sondern auch *welche Beschaffenheit sie erhalten*, ob und wie sie in die Erscheinung treten werden, hat das Herz zu entscheiden (Matth. 15, 19. Mc. 7, 21. Matth. 12, 34. Luc. 6, 45. Joh. 13, 2. Apost. 7, 23. 2 Cor. 9, 7.). Diese Entscheidungen sind dann auf das Herz selbst wieder zurückwirkend. *Je nach der Beschaffenheit derselben erhält das Herz selbst einen bestimmten Charakter.* Entscheidet es sich für das Gute, Wahre, Lautere, so erhält es selbst den Charakter des Guten, Wahren und Lauteren, entscheidet es sich für das Böse, so wird es selbst böse (Matth. 15, 20.). Demgemäss kann denn der Charakter des Herzens ein sehr verschiedenartiger werden. Bald ist es *schön* und *gut* (Luc. 8, 15.), *untadelhaft* (1 Thess. 3, 13.), *rein* (Matth. 5, 8. 1 Petr. 1, 22.), *wahrhaftig* (Hebr. 10, 22.), *gerade* (Apost. 8, 21.), *einfältig* (Eph. 6, 5. Col. 3, 22. Apost. 2, 46.), *demüthig* (Matth. 11, 29.), *fest* (1 Cor. 7, 37. 1 Thess. 3, 13. Hebr. 13, 9. Jak. 5, 8.), bald *böse* (Hebr. 3, 12.), *unempfindlich* und *verstockt* (Matth. 13, 15. Mc. 6, 52. 8, 17. Apost. 28, 27. Eph. 4, 18.), *thöricht* (Röm. 1, 21.), *unbussfertig* (Röm. 2, 5.).

Hat einmal das Herz einen bestimmten Charakter gewonnen, so fallen alle Offenbarungen des persönlichen Lebens, welche künftig von ihm ausgehen, gemäss diesem Charakter aus, tragen den Charakter des Herzens an sich, aus welchem sie hervorgehen. Das böse Herz kann sich nur böse, das gute nur gut entscheiden (Matth. 12, 34f. Luc. 6, 45: *πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν πονηροὶ ὄντες; ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ. Ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας ἐκβάλλει τὰ ἀγαθά· καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει πονηρά*). Dagegen wird das in sich getheilte Herz (vergl. *δίψυχος* Jak. 1, 8. 4, 8. *διακρινόμενος* 1, 6.) sowohl des Guten als des Bösen fähig sein. Seine Aeusserungen werden überhaupt den Charakter der Unentschiedenheit an sich tragen (Jak. 1, 6: *ὁ διακρινόμενος ἔοικε κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ.* V. 8: *ἀνὴρ δίψυχος ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ.* vergl. 3, 10). Wie daher das Herz, so auch die durch dasselbe bestimmte Handlungs- und Denkweise.

Da nun aber *alle* Gefühle, Gedanken, Entschlüsse und Handlungen ihre unmittelbare Entstehung im Herzen haben, so ist klar, dass von dem Herzen auch der Charakter des *ganzen* Menschen abhängt. *Wie der Charakter des Herzens, so der Charakter des Menschen überhaupt* (Luc. 11, 41.). Das Herz ist die Werkstätte, in welcher überhaupt der Charakter des Menschen sich bildet. Daher wird denn von dem Herzen gesprochen, wo der Charakter, die Richtung des Menschen näher bezeichnet werden soll. Wird von jemand gesagt, er habe mit einem Andern oder mit Mehreren *Ein Herz*, so heisst das nichts Anderes, als: sie haben zusammen *Einen Charakter, Eine Denk- und Sinnesweise* (Apost. 4, 32.). „Wen man *im Herzen hat*, mit dem weiss man sich in innerer Lebensgemeinschaft, in Einer Ueberzeugung und Liebe verbunden“ (Phil. 1, 7. 2 Cor. 7, 3. 6, 11—13.).

Wenn im Allgemeinen die Aeusserung des Menschen stets der Beschaffenheit seines Herzens entspricht, so ist jedoch der Fall auch denkbar, dass zwischen dem Herzen und der Aeusserung eine gewisse Disharmonie bestehe. Der

Mensch kann sich so äussern, dass seine Aeusserungen scheinbar der eigentlichen Beschaffenheit seines Herzens nicht entsprechen (Matth. 7, 15. 15, 8. 23, 25. Luc. 11, 39.). In dieser Hinsicht setzt das N. T. *καρδία* und *πρόςωπον* (2 Cor. 5, 12. vergl. Matth. 23, 25. Röm. 2, 28 f. 1 Petr. 3, 3 f.) oder *καρδία* und *γλῶσσα* (Apost. 2, 26.) einander gegenüber. Allein auch in diesem Falle ist doch zwischen der Aeusserung und der inneren Beschaffenheit des Herzens nur eine scheinbare Differenz. Die Aeusserung ist nämlich eine falsche, eine heuchlerische, eine blosse Scheinäusserung. Eine solche will aber gerade das Herz. Insofern stimmt das Herz also ganz mit der Aeusserung überein. Die trügerische Aeusserung kommt auch aus einem trügerischen Herzen. Nur ist die trügerische Aussenseite nicht immer als eine solche erkennbar (Matth. 7, 15. 23, 27 f.). Man kann sie für etwas Anderes halten, als was sie wirklich ist (Matth. 7, 21. 1 Joh. 4, 1.). Daher kennt man den Charakter des Menschen nur dann genau, wenn man auch sein Herz kennt. Das Herz aber ist dem Menschen an sich etwas Verborgenes (*κρυπτόν* Röm. 2, 16. 29. 1 Cor. 4, 5. 14, 25. vergl. Luc. 2, 35. 1 Petr. 3, 4.), in welches nur Gott hineinzuschauen vermag (*ὁ ἐρευνῶν τὰς καρδίας* Röm. 8, 27. Offenb. 2, 23., *ὁ καρδιογνώστης* Apost. 1, 24. 15, 8.). Nur Gott kann daher beurtheilen, ob die Aeusserung auch der Beschaffenheit des Herzens völlig entspricht. Ist diess der Fall, so wird von ihr *κ. ε.* gesagt, *sie komme aus dem Herzen*, oder *geschehe von Herzen* (Matth. 18, 35. Röm. 6, 17.). Das Herz selbst aber kann in sich getheilt sein (Jak. 1, 6. 8. 4, 8.). Da es in diesem Falle sowohl gute als böse Aeusserungen aus sich hervorgehen lassen kann, so braucht dann auch nicht jede einzelne Aeusserung dem *ganzen* Wesen des Herzens zu entsprechen. Eine solche ist darum auch nicht ganz aufrichtig und wahr. Desshalb ist es auch noch nicht genug, dass etwas überhaupt aus dem Herzen komme oder von Herzen geschehe, sondern es muss, wenn es ganz wahr sein soll, *von dem ganzen, ungetheilten Herzen* ausgehen (*ἐξ ὅλης τῆς καρδίας* Mc. 12, 30. 33. Luc. 10, 27. vergl. Matth. 22, 37: *ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ*).

Da das Herz der Mittelpunkt ist, in welchem das gesammte persönliche Leben des Menschen sich concentrirt, so muss in ihm auch der allgemeine Zustand seines geistigen Lebens vorzugsweise sich darstellen. Alles, was den Menschen trifft, übt zunächst einen Einfluss auf das Herz aus, sowohl Tod als Leben, Sünde und Busse, Verfinsterung und Erleuchtung, Freiheit und Knechtschaft, sowie auch zunächst in ihm die verschiedenen Zustände zur Reife und Vollendung gelangen. Wie das Herz die Stätte ist, in welcher der geistige Tod zunächst sich offenbart (Matth. 13, 15, Mc. 6, 52. 8, 17. Apost. 28, 27. Eph. 4, 18. Röm. 1, 21. 2, 5. Hebr. 3, 12.), so ist es auch die Stätte, in welcher im Zustande geistigen Todes das verschwindende Leben am längsten seine Spuren zurücklässt, indem hier das göttliche Gesetz bis zum völligen Tode in gewissem Maasse eingeschrieben bleibt (Röm. 2, 5: *τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις*). Ebenso ist das Herz der Punkt, in welchem das neue göttliche Leben, wie es durch Christus in die Menschheit gepflanzt worden, in den Einzelnen seinen Anfang nimmt. Das Herz ist ja der Boden, auf welchem das Wort Gottes gesäet wird (Mc. 4, 15.), die Stätte, welcher von Neuem das göttliche Gesetz aufgeschrieben wird (Hebr. 8, 10. 10, 16.), es ist das Organ, mit welchem der Mensch *glaubt* (Röm. 10, 9 f. Apost. 15, 9.), in welches die *Liebe* (Röm. 5, 5.) und der *Friede* Gottes (Col. 3, 15. Phil. 4, 7.) durch den heiligen Geist ausgegossen werden, welchem von Gott *Erleuchtung* zu Theil wird (2 Cor. 4, 6: *ὁ θεὸς ἔλαμψεν ἐν καρδίαις ὑμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως κτλ.* vergl. Eph. 1, 18.), in welchem zunächst die Macht der Sünde durch Christus *beschränkt* wird (*περιτομὴ καρδίας* Röm. 2, 9.). Wie es in Beziehung auf den sündigen Menschen heisst: *Satan* erfülle das *Herz* desselben (Apost. 5, 3. Joh. 13, 2.), so ist auch im wiedergebornen Menschen das Herz die Stätte, in welcher *Christus* (Eph. 3, 17: *κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν*) und *der heilige Geist* (Gal. 4, 6. 2 Cor. 1, 22.) ihre Wohnung nehmen.

§. 168.

Wenn nun das Herz der Central-Heerd des persönlichen Lebens ist, so müssen in ihm auch die Bedingungen, es müssen in ihm gewisse Kräfte oder Organe vorhanden sein, durch deren Thätigkeit der Process des Personlebens seinen Verlauf nimmt. Es fragt sich, was das für Organe seien, und wie beschaffen ihre Thätigkeit.

Der Process des persönlichen Lebens nun ist einerseits ein von Aussen nach Innen, andererseits ein von Innen nach Aussen seinen Verlauf nehmender. 1) Er verläuft von Aussen nach Innen, indem die von der Aussenwelt auf den Menschen ausgehenden Wirkungen, nachdem sie von den äusseren Sinnen aufgenommen worden, in dem *inneren Geistessinn* verarbeitet und so in persönliches Eigenthum des Menschen verwandelt werden. Damit diess geschehe, treten zwei Kräfte in Thätigkeit, welche dem Herzen angehören, nämlich der *νοῦς* oder, was damit gleichbedeutend ist, die *φρένες* (1 Cor. 14, 20. vergl. Gal. 6, 3. Tit. 1, 10.) und die *συνείδησις*. Jener hat das Geschäft, die von Aussen durch Vermittelung der äusseren Sinne wahrgenommenen Erscheinungen zunächst aufzunehmen und geistig zu verarbeiten. Diese ist das im Innersten des menschlichen Herzens verborgene Organ, welches die vom *νοῦς* aufgenommenen Eindrücke zusammenfasst und dem Menschen verinnerlicht. 2) Er verläuft von Innen nach Aussen, indem die von der Seele durch den Impuls des sie belebenden Geistes ausgehenden Lebenserregungen in dem Herzen zunächst zu einem *Gesammtbewusstsein* zusammengeschlossen, sodann *denk-* und *willenförmig* verarbeitet und so aus dem Herzen durch die Glieder veräusserlicht werden. Es findet also einmal eine Zusammenfassung zu einem Selbstbewusstsein, andererseits eine denk- und willenförmige Ausbreitung statt. Auch hierbei treten die *συνείδησις* und der *νοῦς* in Thätigkeit. Letzterer gestaltet denk- und willenförmig, was die erstere zu einem Gesammtbewusstsein zusammengefasst hat.

Hieraus lässt sich erkennen, welche Stellung der *νοῦς* und die *συνείδησις* im Allgemeinen einnehmen. Beide haben

mit einander gemein, dass sie dem Herzen angehören und Elemente seines Lebens sind.[1] Alles was im menschlichen Herzen vorgeht, wird durch diese beiden Organe vermittelt. Beide aber stehen im engsten Zusammenhang und in fortwährender Beziehung zu einander, wesshalb sie auch Tit. 1, 15. *neben* einander genannt werden. Diese ihre gegenseitige Beziehung selbst aber und ihre Funktionen sind in den verschiedenen Fällen verschieden. Bald geht die Bewegung von der *συνείδησις* aus und theilt sich erst von dieser dem *νοῦς* mit, wenn sie eine von Innen nach Aussen gehende ist, in welchem Falle der *νοῦς* das geistige Innenleben nur seelisch entwickelt „indem er die allgemeinen Gewissensbestimmungen denk- und willenförmig verarbeitet und anwendet auf die Einzelfälle des Aussenlebens und so als sittliche Vernunftthätigkeit sich darstellt“, bald theilt sich die Bewegung vom *νοῦς* der *συνείδησις* mit, wenn sie in der Aussenwelt ihre Ursache hat. Der *νοῦς* bildet in jedem Falle die Vermittelung zwischen der *συνείδησις* und der Aussenwelt. Im Folgenden haben wir von diesen beiden Vermögen noch ausführlicher zu handeln.

c) Das Gewissen.

§. 169.

Das Gewissen (*ἡ συνείδησις*) ist nach der bisherigen Darstellung das im Innersten des menschlichen Herzens ruhende Grundbewusstsein des Menschen von sich selbst (Röm. 9, 1. vergl. Hebr. 10, 22.). In ihm spiegelt sich zunächst der Gesammtzustand des Menschen, mag dieser ein Zustand der Sünde oder der Gerechtigkeit, ein Zustand vollen normalen Lebens oder bereits eingetretenen Todes sein. Da nun, so lange der Mensch nach seiner geistigen Seite noch nicht völlig erstorben ist, noch ein gewisser Zusammenhang des

---

[1] Vergl. *Beck*, a. Schr. S. 72: „Das Gewissen bildet mit dem Nous, wie es mit ihm auch im A. T. unter dem Einen Namen des Herzens zusammengefasst ist, eine coordinirte organische Kraft und Funktion des Herzens, so dass beide mit einander correspondiren als gemeinschaftliche Elemente des Herzlebens.“

menschlichen mit dem göttlichen Geiste fortbesteht, so muss sich dieser Zusammenhang auch in dem Gewissen offenbaren. Insofern diess der Fall ist, erscheint die συνείδησις nicht blos als Selbstbewusstsein, sondern auch zugleich als *Gottesbewusstsein* (1 Petr. 2, 19: συνείδησις θεοῦ), als ein *Bewusstsein des göttlichen Willens* (vergl. Röm. 2, 15.). Das Gewissen aber legt von diesem göttlichen Willen dem Gesammtzustande des Menschen und allen seinen einzelnen Handlungen gegenüber fortwährend Zeugniss ab (2 Cor. 1, 12. Röm. 2, 15. 9, 1. vergl. 1 Joh. 3, 19—21.). Ist der Gesammtzustand des Menschen ein guter, so legt das Gewissen ein günstiges Zeugniss ab, das Gewissen stellt sich dar als ein gutes (συνείδησις ἀγαθή Apost. 23, 1. 1 Tim. 1, 5. 19. 1 Petr. 3, 16., καλή Hebr. 13, 18., καθαρά 2 Tim. 1, 3., ἀπρόςκοπος Apost. 24, 16.), ist er ein schlechter, so legt das Gewissen ein ungünstiges Zeugniss ab, es stellt sich dar als ein schlechtes (σ. πονηρά Hebr. 10, 22.). Ebenso beurtheilt das Gewissen jede einzelne That des Menschen. Ist die That eine gute, aufrichtige, so erklärt sich das Gewissen beistimmend (2 Cor. 1, 12. 1 Petr. 3, 16.), ist es eine schlechte, sündige, so züchtigt es den Menschen (Joh. 8, 9: ὑπὸ τῆς σ. ἐλεγχόμενοι. 1 Tim. 4, 2: κεκαυτηριασμένοι τὴν σ.), das Gewissen wird verletzt (1 Cor. 8, 12), verunreinigt (1 Cor. 8, 7. Tit. 1, 15. vergl. Hebr. 9, 14.), wird zu einem Sündenbewusstsein (σ. ἁμαρτιῶν Hebr. 10, 2.). Diese Thätigkeit ist im Zustande geistigen Todes zwar eine schwächere, hört aber nie ganz auf, so lange noch ein Funke geistigen Lebens im Menschen vorhanden ist (vergl. Röm. 2, 15.). „So hat der Glaube, zu dessen Wesen es gehört, dass der Mensch ein göttliches Zeugniss in sich habe und entwickele, eine organische Grundlage im Menschen vermöge des unmittelbaren Gewissenszeugnisses, und an dieses innere Glaubens-Fundament knüpft eben daher die Erneuerung und Vollendung des Glaubens im Christenthum an durch Legitimirung an den Gewissen (2 Cor. 4, 2. 4. Joh. 7, 17. 2 Cor. 5, 11.).“ Der Glaube hat daher seinen eigentlichen Ausgangspunkt im Gewissen (1 Tim. 3, 9.: ἔχοντες τὸ μυστήριον τῆς

πίστεως ἐν καθαρᾷ σ. vergl. 1, 19.). Wie aber die Sünde das Gewissen befleckt, so dient der Glaube an das von Christus dargebrachte Opfer dazu, dasselbe zu reinigen (Hebr. 9, 14.: καθαριεῖ τὴν συνείδησιν. 10, 22.: ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς) und das Bewusstsein der Rechtfertigung mitzutheilen (10, 1.), eine Reinigung und Rechtfertigung, welche die vorbildlichen Opfer des A. T. nicht zu vollbringen vermochten (Hebr. 9, 9. 10, 1 f.).

Da das Gottesbewusstsein im Menschen ein mehr oder minder kräftiges sein kann, so ist das Gewissen nicht in allen Menschen gleichbeschaffen (1 Cor. 10, 29.), es kann ein schwaches (1 Cor. 8, 7. 10. 12.), aber auch ein starkes (1 Cor. 8, 7.) sein. Demgemäss kann auch das Urtheil desselben verschieden ausfallen. Ein starkes Gewissen d. h. ein solches, in dem das Gottesbewusstsein kräftiger vorhanden ist, wird die Einzelfälle des Lebens richtiger beurtheilen, als das schwache. Das schwache kann auch eine an sich unsündliche Handlung für sündlich erklären (1 Cor. 10, 28.). Demnach hat jeder Mensch die Pflicht, nicht ein fremdes, sondern sein eigenes Gewissen zur Norm seines Denkens und Handelns zu machen (1 Cor. 10, 27.), da jede gegen das eigne Gewissen gethane Handlung dasselbe befleckt (1 Cor. 8, 7. Tit. 1, 15.). Doch hat der, welcher ein starkes Gewissen hat, auch die Aufgabe, die schwachen Gewissen seiner Brüder zu schonen (1 Cor. 10, 28.), indem er in seiner Handlungsweise möglichst sich an dieselben accommodirt. Thut er es nicht, so können seine Handlungen leicht den Schwachen zum Anstoss gereichen (1 Cor. 8, 9.: πρόςκομμα γενέσθαι τοῖς ἀσθενοῦσιν), können sie verleiten, ihr eignes Gewissen zu vernachlässigen (V. 10.: οὐχὶ ἡ σ. αὐτοῦ, ἀσθενοῦς ὄντος, οἰκοδομηθήσεται εἰς τὸ κτλ.) und werden so das schwache Gewissen beunruhigen oder verletzen (V. 12.: τύπτειν αὐτῶν τὴν σ. ἀσθενοῦσαν).

Insofern in der συνείδησις das Geistesleben des Menschen seinen innersten Mittelpunkt hat, sie das innerste und höchste Vermögen der Seele ist, welches in den höchsten Momenten des Lebens thätig ist, namentlich sofern es den Einwirkungen des göttlichen Geistes sich öffnet, wird dieselbe bisweilen

auch geradezu mit dem Ausdruck *πνεῦμα* bezeichnet (Röm. 8, 16.[1] 1 Cor. 14, 14. 15. Eph. 4, 23.).[2]

Wie die Sünde und der geistige Tod zunächst in der *συνείδησις* des Menschen sich darstellt, so schliesst auch das göttliche *πνεῦμα* bei der Erneuerung und Wiedergeburt des Menschen zunächst an diese sich an (vrgl. Röm. 9, 1. 1 Petr. 3, 21.), und es muss als Zeichen bereits geschehenen Fortschritts in der Wiedergeburt angesehen werden, wenn auch der *νοῦς* vom göttlichen Geiste mitergriffen worden ist.[3] Ist die *συνείδησις* ausschliesslich in ausserordentlicher Weise vom göttlichen *πνεῦμα* gewaltsam ergriffen in der Art, dass der *νοῦς* oder das discursive Denkvermögen völlig unberührt bleibt, so wird diess ein *im Geiste Sein* (*γενέσθαι ἐν πνεύματι* Offenb. 1, 10. 4, 2. 17, 3.) genannt. Das innere Bewusstsein des Menschen bewegt sich dann in einer rein geistigen Sphäre, in welcher es über die gewöhnliche räumliche und zeitliche Beschränkung hinausgehoben für das Schauen auch solcher Dinge zugänglich ist, die ihm in seiner Gebundenheit an die Thätigkeit des *νοῦς* verschlossen sind. Der Mensch ist dann zugänglich für *ὀπτασίαι* und *ἀποκαλύψεις* (vergl. 2 Cor. 12, 1 ff. 7. Gal. 1, 12. 2, 2. Off. 1, 1.), für die ihm aber das Verständniss nicht unmittelbar erschlossen wird, da dieses nur durch Vermittelung des *νοῦς* angeeignet werden kann (Apost. 10, 17. 19. 1 Cor. 12, 4. Off. 17, 7.). Derjenige, welcher in solchen Zuständen sich befindet oder derselben fähig ist, heisst *πνευματικός* κ. ε. (im Gegensatz zum *προφήτης*, bei welchem auch der *νοῦς* mit erleuchtet ist, vergl. 1 Cor. 14, 37.),

---

[1] Dass Röm. 8, 16. unter dem *πνεῦμα ἡμῶν* die *συνείδησις* zu verstehen sei, geht deutlich aus *συμμαρτυρεῖ* vergl. mit 2, 15. 9, 1. hervor.

[2] Vergl. oben §. 153. S. 411 ff.

[3] Der Unterschied zwischen dem sogenannten *γλώσσαις λαλεῖν* und dem *προφητεύειν* im apostolischen Zeitalter beruhte wesentlich darauf, dass entweder nur die menschliche *συνείδησις* vom göttlichen Geiste in ausserordentlicher Weise ergriffen war, oder mit dieser zugleich auch der *νοῦς*, in welchem letzteren Falle der *νοῦς* befähigt war, die Erfahrungen des in der *συνείδησις* vorhandenen neuen göttlichen Lebens gedankenmässig zu verarbeiten und durch die Rede in allgemein fasslicher Form mitzutheilen. Vergl. oben S. 412.

wogegen der Zustand selbst auch als ein Zustand des *Ausser-sichseins* oder der *Verzückung* (ἔκστασις Apost. 10, 10. 11, 5. 22, 17.) bezeichnet wird, sofern das menschliche Innere in ihm gleichsam aus sich selbst, aus dem Bereiche seiner gewöhnlichen Thätigkeit und seines gewöhnlichen Lebens (dieses wird Apost. 12, 11. als ein γενέσθαι ἐν ἑαυτῷ bezeichnet) hinausversetzt und ein ganz neuer Gesichtskreis ihm geöffnet ist. Doch kennt das N. T. nicht blos den eben beschriebenen Zustand gewaltsamen Ergriffenseins der συνείδησις vom göttlichen Geiste, es kennt auch einen Zustand, in welchem diese in *ruhiger, harmonischer* Weise vom göttlichen Geiste erleuchtet wird. In diesem Falle verhält sich die συνείδησις nicht blos receptiv, sondern auch spontan, die in ihr vorgehende Erleuchtung theilt sich dem ganzen Menschen mit und es tritt jener Zustand ein, von welchem Joh. 4, 14. die Rede ist, ein Zustand, bei welchem das Wasser, das Christus dem Menschen zu trinken gegeben, in ihm selbst eine Quelle lebendigen Wassers wird, das in's ewige Leben fortrinnt.

d) Der Verstand.

§. 170.

Der Verstand (ὁ νοῦς) bildet die Vermittelung zwischen der συνείδησις und der Aussenwelt und hat demgemäss eine doppelte Aufgabe. Bald hat er das in der συνείδησις ruhende Selbst- und Gottesbewusstsein gedanken- und willenförmig umzusetzen d. h. zu klaren Gedanken (1 Cor. 14, 15. 19.) oder bestimmten Entschlüssen zu erheben, bald die von der Aussenwelt erhaltenen Eindrücke aufzunehmen, geistig zu verarbeiten und so der συνείδησις zuzuführen.

In einigen Stellen steht statt des Ausdruckes νοῦς auch αἱ φρένες (1 Cor. 14, 20. vergl. Gal. 6, 3. Tit. 1, 10.) oder ἡ διάνοια (1 Joh. 5, 20. 1 Petr. 1, 13. 2 Petr. 3, 1. Hebr. 8, 10. 10, 16. Eph. 4, 18. Col. 1, 21.) oder τὰ νοήματα (2 Cor. 3, 14. 4, 4. 11, 3. Phil. 4, 7. Der Pluralis wird hier gebraucht, weil der νοῦς als ein gegliedertes Ganzes, das aus mehreren geistigen Sinnen als den Werkzeugen der Denk- und Willensthätigkeit bestehe, vorgestellt wird.).

Die Thätigkeit des *νοῦς* besteht wesentlieh in etwas Doppeltem: 1) in dem *νοεῖν*, 2) in dem *γινώσκειν*.

Was zunächst das *νοεῖν* betrifft, so ist dessen Begriff ein verschiedener. a) Einmal ist es s. v. a. *wahrnehmen* (Röm. 1, 20.) d. h. gewisse Erscheinungen der Aussenwelt, die durch die äusseren Sinne wahrgenommen werden, nun auch in den Seelensinn aufnehmen und sich zum Bewusstsein bringen. b) Sodann ist es s. v. a. *überlegen*, über das Wahrgenommene *nachdenken* (Matth. 24, 15. Mc. 13, 14. 2 Tim. 2, 7.). In dieser Bedeutung ist es verwandt mit *διαλογίζεσθαι* (Matth. 16, 7. Mc. 2, 6. 8. 11, 31. Luc. 1, 29. 3, 15. Joh. 11, 50.). Die einzelnen Akte des Ueberlegens, Nachdenkens, die Gedanken, werden entweder *ἔννοιαι* (Hebr. 4, 12.), *ἐπίνοιαι* (Apost. 8, 22.), *ὑπόνοιαι* (1 Tim. 6, 4.) oder *λογισμοί* (Röm. 2, 15.), *διαλογισμοί* (Matth. 15, 19. Mc. 7, 21. Luc. 2, 35. 5, 22. 6, 8. Röm. 1, 21. 14, 1.) genannt. Das Erzeugniss des Denkens selbst, „alles Denk- und Willensgebilde im Ganzen und Einzelnen, wie es in geistig seelischer Beziehung als Gedanke, Anschlag, Plan, Absicht u. s. w. sich gestaltet“ heisst *νόημα* (2 Cor. 2, 11. 10, 5.). c) Endlich heisst *νοεῖν* auch das zum Gegenstande der Ueberlegung Gemachte *geistig erfassen, verstehen* (Matth. 15, 17. 16, 9. 11. Mc. 7, 18. 8, 17. Joh. 12, 40. Eph. 3, 20. 1 Tim. 1, 7. Hebr. 11, 3.). Dem *νοεῖν* in dieser Bedeutung ist verwandt *καθορᾶν* (Röm. 1, 20.), in vielen Fällen *γινώσκειν* (vergl. Matth. 10, 16. 12, 7. 13, 11. Joh. 1, 10. 2, 24f. u. ö.), *ἀκούειν* (Matth. 11, 15. 13, 14.), *βλέπειν* (Matth. 13, 14.), namentlich aber *συνιέναι*, welches letztere die tiefere *Einsicht* andeutet, bei welcher man den inneren geistigen Zusammenhang einer Sache erfasst, das innere Wesen im Gegensatz zu dem, was sich blos dem äusseren Auge darbietet (Matth. 13, 13—15. 19. 23. 51. Mc. 4, 12. 8, 17. Luc. 2, 50. 24, 45. Apost. 7, 25. 28, 26f. u. ö.). Oft wird es bezogen auf das Wort, „namentlich wo diess, gleichnissweise und räthselhaft gegeben, die Auffindung der Vergleichungspunkte, die Zusammenstellung der Beziehungen zwischen Wort und Sache, und die folgende Anwendung auf die Wirklichkeit zu seinem Verständniss erheischt (Matth.

13, 51. 15, 10. u. ö.), oder wo es sich um Erschliessung des göttlichen Willens für die einzelnen Fälle des Lebens handelt (Eph. 5, 17.), so dass es immer eine durch geistiges Urtheilen und Erschliessen erzeugte Einsicht zum Ergebniss hat (so auch Apost. 7, 25. 2. Cor. 10, 12.). Die σύνεσις erscheint daher namentlich im Gespräch und Lehrvortrag als *begreifende, urtheilsfähige Verständigkeit* (Luc. 2, 47. Eph. 3, 4. in weltlicher Beziehung Matth. 11, 25. 1 Cor. 1, 19.), und wird als solche auch für die Lehre, nachdem sie in ihrem unmittelbaren Sinn bereits verstanden ist, immer weiter in Anspruch genommen, um die Wahrheiten in ihrem Zusammenhang unter sich und mit dem Leben zu erfassen (Col. 1, 9ff. 2, 2. vergl. 4ff. 2 Tim. 2, 7.); daher auch ein Mensch ἀσύνετος heisst, der entweder die geistige Lebens-Beziehung eines räthselhaften Wortes nicht erfasst (Matth. 15, 16. Mc. 7, 18.) oder die allgemein religiöse Erkenntniss nicht begriffstreu anwendet (Röm. 1, 21.), oder gar bis zur sittlichen Begrifflosigkeit, die keine moralischen Gründe und Folgen mehr würdigt, heruntergekommen ist (Röm. 1, 31. 10, 19.).“[1]

Wenn ferner gesagt worden ist, dass die Thätigkeit des νοῦς zweitens in dem γινώσκειν bestehe, so wird darunter diejenige Thätigkeit verstanden, vermöge deren der νοῦς das im Innersten des Menschen selbst Verborgene, die inneren Erfahrungen der συνείδησις, oder, wie bisweilen dafür gesagt wird, der καρδία, an's Licht zieht und zum Gegenstande einer klaren und bestimmten Erkenntniss macht, also das nur gefühlsmässig Vorhandene in Gedanken und Begriffe umsetzt (Röm. 1, 21. 7, 7. 2 Cor. 2, 8. Joh. 14, 7. 17. 16, 3. 17, 3. 7f. 25. 21, 17.). Das Produkt des γινώσκειν ist die γνῶσις (1 Cor. 8, 7ff. vergl. 1, 5. 8, 1. 12, 8. 13, 2. 8. u. ö.) und die mehr praktische σοφία (Matth. 13, 54. 1 Cor. 1, 17. 19ff. 30. 2, 1. 4ff. 2, 13. 19. 12, 8. 2 Cor. 1, 12. u. ö.).

Befindet sich der Mensch im Zustande geistigen Sterbens, so versteht es sich von selbst, dass auch der νοῦς von diesem Tode mit ergriffen wird. Der beginnende Tod äussert

[1] Vergl. *Beck*, a. Schr. S. 60f.

sich nämlich hinsichtlich des *νοῦς* darin, dass dieser seine Aufgabe, *das Geistesauge des Menschen, das ihn erleuchtende Licht* (Matth. 6, 23. Luc. 11, 35.), das Organ zu sein, mit dem der Mensch einmal die Aussenwelt zu beurtheilen, andererseits die Erfahrungen der *συνείδησις* zu verarbeiten hat, in der richtigen Weise zu lösen unfähig wird. Indem der *νοῦς* von dem göttlichen Geiste her nicht mehr in normaler Weise erleuchtet wird, verliert er selbst sein Licht und seine Kraft, er wird *verdunkelt* (Röm. 1, 21. 11, 10. Eph. 4, 18.), wird der Erkenntniss der Wahrheit beraubt (1 Tim. 6, 5.), verfällt der *Unwissenheit* (Eph. 4, 18. Hebr. 5, 2. Apost. 3, 17. 17, 30. 1 Petr. 1, 14.), die einzelnen Werkzeuge desselben, die *νοήματα*, verlieren ihre Sehkraft (2 Cor. 4, 4.), es tritt eine *Verstockung* (*πώρωσις* 2 Cor. 3, 14. vergl. Mc. 3, 5. 6, 52. 8, 17. Joh. 12, 40. Röm. 11, 7. 25. Eph. 4, 18.), *Befleckung* (Tit. 1, 15.) und *Verkehrung* (2 Cor. 11, 3. 1 Tim. 6, 5. 2 Tim. 3, 18.) ein, die sich bis zur *ἄνοια* (2 Tim. 3, 9.) steigern kann (in welchem Falle sie sich als Wahnsinn äussert, vergl. Luc. 6, 11.), der *νοῦς* verfällt der *Eitelkeit* (*ματαιότης* Eph. 4, 17. Röm. 1, 21.) und *Verworfenheit* (*ἀδόκιμος* Röm. 1, 28.), welche sich darin äussert, dass sich in ihm eine *falsche und irreführende Weisheit und Erkenntniss* (1 Cor. 1, 19. Jak. 3, 15.) ausbildet. Der Mensch, dessen *νοῦς* in solcher Weise verderbt ist, wird *ἀνόητος thöricht, unverständig* (Luc. 24, 25. Röm. 1, 14. Gal. 3, 1. 3. 1 Tim. 6, 9. Tit. 3, 3.) genannt. „In dieser Schwächung und Trübung der geistigen Seelenthätigkeit, in ihrer Verrückung aus dem inneren Wahrheits- und Rechtsgrund, bildet sich der *Unglaube* mit der Verschlossenheit des inneren Sinnes für das Licht der Wahrheit (2 Cor. 4, 4.) und mit Feindschaft gegen dasselbe (Col. 1, 21 f. vergl. Joh. 3, 20.). Der geistige Seelensinn, abgelöst in seiner Richtung und Thätigkeit von dem innerlich bindenden Gottesgesetz, verfällt nun selbst dem Fleische, dem seelischen *Aussenleben* (*νοῦς τῆς σαρκός* Col. 2, 18.), und das Fleischliche wird damit zur bewussten Willensrichtung, zur *Gesinnung* (*φρόνημα τ. σ.*), wo Denken und Wollen sympathisirt mit dem blos seelisch leiblichen Leben, und feindselig, bestreitend, leugnend ent-

gegentritt dem Wahren und Rechten des inneren und äusseren Gottesgesetzes (Röm. 8, 5. 7. 1, 32.). Indem aber in dieser seelisch leiblichen Gebundenheit des Nous das Geistige Gesetzeskraft zu haben aufhört, entschwindet dasselbe der Seele auch in seiner Substanzialität (Jud. 19. 1 Cor. 2, 14.); in der Denk- und Willensthätigkeit des Nous verliert sich die geistige Wahrnehmungs- und Bewegungskraft (2 Cor. 4, 4. 3, 14.), und in der damit eintretenden *Unwissenheit* und *Herzens-Verhärtung* tritt Lüge und Ungerechtigkeit an die Stelle der Wahrheit und des Rechts, den geistig gehalt- und kraftlosen Sinn mit ihrem eitlen und befleckenden Stoff selbst verunreinigend, verkehrend und zerrüttend (*ματαιότης τοῦ νοός*)".[1]

Doch kann, so lange der geistige Tod nicht vollendet ist, die Verkehrung des *νοῦς* niemals so weit fortschreiten, dass sich nicht die ursprüngliche Natur desselben, die Verwandtschaft des *νοῦς* mit dem göttlichen *πνεῦμα*, noch in irgend einer Art wenigstens zeitweise manifestirte. Wenigstens in gewissen Zeiten fühlt der der Eitelkeit verfallene *νοῦς* noch immer einen Zug nach dem Göttlichen, eine Lust, das Gute, den göttlichen Willen, zu erfüllen (vergl. Röm. 7, 16. 18. 22. 25. Gal. 5, 17. Matth. 26, 41. Mc. 14, 38.). Doch wird diese Lust alsbald wieder durch die *σάρξ* unterdrückt, so dass der *νοῦς* nicht das, was er will, sondern das Entgegengesetzte zur Ausführung bringt (vergl. Röm. 7, 15. 18f. [illegible]) und nur in seltenen Fällen gelingt es dem letzteren durch ausserordentliche Kraftanstrengung momentan die Macht der *σάρξ* zu überwinden und dem eignen Willen durch die That Geltung zu verschaffen (Röm. 2, 14.). Doch ist diess nur eine künstliche Erhebung, in der er sich nicht lange zu behaupten vermag, so dass er alsbald wieder von der *σάρξ* unterworfen in seinen früheren Zustand der Kraftlosigkeit zurücksinkt.

Wird dagegen die Verbindung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen von oben her wieder angeknüpft, so tritt auch eine Veränderung in dem Zustande des *νοῦς* ein, eine

---

[1] *Beck*, a. Schr. S. 53f.

Sinnesänderung, (ἡ μετάνοια Matth. 3, 8. 11. Luc. 5, 32. 15, 7. Apost. 5, 31. 11, 18. 20, 21. Röm. 2, 4. 2 Cor. 7, 9. u. ö.), eine *Erneuerung des Sinnes* (ἀνακαίνωσις τοῦ νοός Röm. 12, 2. vergl. Hebr. 6, 6.: ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν. Eph. 4, 23.: ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοός). Der νοῦς erhält, indem er vom göttlichen Geiste her wieder geistigen Zufluss und Nahrung erhält, seinen ursprünglichen geistigen Charakter wieder und damit Kraft, die Wahrheit zu erkennen (vergl. 2 Tim. 2, 25.: δῷ αὐτοῖς ὁ θεὸς μετάνοιαν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας 1 Joh. 5, 20. Hebr. 8, 10. 10, 16.), das geistige Auge des Menschen wird wieder erleuchtet (Eph. 1, 17 f.). Folge davon ist die Entstehung einer neuen göttlichen Weisheit und Erkenntniss (ἡ σοφία τοῦ θεοῦ 1 Cor. 1, 21. 30. 2, 7., σοφία καὶ σύνεσις πνευματική Col. 1, 9., ἡ ἄνωθεν σοφία Jak. 3, 17., γνῶσις 2 Cor. 4, 6., γνῶσις τοῦ θεοῦ Röm. 11, 33. 2 Cor. 10, 5.).

Die Richtung, welche der νοῦς (= αἱ φρένες) jedesmal hat, mag nun der Mensch im Zustande des Lebens oder des Todes sich befinden, wird mit den Ausdrücken φρονεῖν (Matth. 16, 23. Röm. 8, 5. 11, 20. 12, 3. 16. u. ö.), φρόνημα (Röm. 8, 6 f. 27.), φρόνησις (Luc. 1, 17.) bezeichnet. Dagegen dient φρόνιμος (Matth. 7, 24. 10, 16. 24, 45. 25, 2—9. Luc. 12, 42. 16, 8. u. ö.) und φρόνησις (in der Stelle Eph. 1, 8.) κ. ε. zur Bezeichnung der *guten* Richtung des νοῦς, der *Wohlgesinntheit*, sofern sie sich als *praktische Verständigkeit* darlegt, wovon den Gegensatz ἄφρων und ἀφροσύνη bilden. Letztere ist „die Thorheit, sofern sie auf unbedeutende, Nichts entscheidende Dinge besondern Werth legt, sonach eben so kurzsichtig das Wesen der Dinge beurtheilt, als eitlem Schein sich gefangen gibt" (Mc. 7, 22. Luc. 11, 40. 1 Cor. 15, 3. 6. 2 Cor. 11, 1. 16 f. 19, 21. u. ö.). Endlich bezeichnet σώφρων (1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 8. 2, 2. 5.), σωφρονεῖν (Mc. 5, 15. Luc. 8, 35. Röm. 12, 3.) und σωφροσύνη (Apost. 26, 25. 1 Tim. 2, 9. 15.) überhaupt den Zustand der Gesundheit des νοῦς, wie dieselbe sich in der richtigen Beurtheilung, Einsicht und im Maasshalten zeigt gegenüber allen Ausschreitungen eines seiner normalen Richtung und seines Lichtes verlustig gegangenen Verstandes.

LEIPZIG
DRUCK VON GIESECKE & DEVRIENT.





